Orbis Biblicus et Orientalis 179

La double transmission du texte biblique

Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker

éditées par
Yohanan Goldman et Christoph Uehlinger

Editions Universitaires Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

La double transmission du texte biblique: études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker / éd. par Yohanan Goldman et Christoph Uehlinger. – Fribourg, Suisse: Ed. Univ.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.

(Orbis biblicus et orientalis; 179)
ISBN 3-7278-1336-9
ISBN 3-525-53993-2

Publié avec l'aide de la Deutsche Bibelgesellschaft, du Conseil de l'Université et du Rectorat de l'Université de Fribourg

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs, qui ont fourni des données pour CTP.

ISBN 3-7278-1336-9 (Editions Universitaires)
ISBN 3-525-53993-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. Biblicus Orient.)

Table des matières

Avant-propos

> "Il possédera la rectitude du jugement et de la science,
> et il réfléchira sur les secrets de Dieu ..."
> (Siracide 39,7)

Les études rassemblées dans ce livre ont été rédigées en hommage au prof. Adrian Schenker à l'occasion de ses 60 ans et présentées lors d'un colloque intitulé *La double transmission du texte biblique*, tenu à l'Institut biblique de l'Université de Fribourg en Suisse le 11 juin 1999.

Connu dans le monde des études bibliques comme spécialiste, d'une part de la critique textuelle et de l'histoire du texte de l'Ancien Testament, d'autre part de théologie biblique, Adrian Schenker fait partie de l'ordre des Frères prêcheurs (Dominicains) depuis 1958. Il enseigne à l'Université de Fribourg depuis 1967, d'abord comme chargé des cours d'hébreu biblique, puis dès 1973 comme maître-assistant et privat-docent chargé de l'initiation des étudiants germanophones à la théologie de l'Ancien Testament. Nommé professeur titulaire en 1982, il succéda en 1991 au prof. J.-Dominique Barthélemy à la chaire francophone de théologie et d'exégèse de l'Ancien Testament. Auparavant, il avait occupé la charge de vice-recteur de l'Université de Fribourg durant les années 1983-1988. Membre de la Commission Biblique Pontificale depuis 1991, il y contribua largement à la rédaction du document sur "L'interprétation de la Bible dans l'Eglise" (1993). Egalement depuis 1991, Adrian Schenker coordonne les travaux du comité international et œcuménique chargé de préparer une nouvelle édition de la *Biblia Hebraica*.

Il n'y a pas de mérite à avoir 60 ans. Par ailleurs, autant les éditeurs que les lecteurs de publications scientifiques, pressés par des impératifs financiers mais néanmoins confrontés à une production toujours croissante, se méfient depuis quelque temps – et avec raison – d'un genre littéraire particulier, la *Festschrift*, qui trop souvent se limite à réunir un certain nombre d'études disparates sous un titre suffisamment vague pour masquer l'incohérence du projet. Sans doute veut-on ainsi honorer l'œuvre d'une personne généralement méritante, lui exprimer son attachement et sa reconnaissance. Deux traditions se disputent le marché : celle qui table sur la quantité des manuscrits réunis pour souligner le rayonnement de la personne honorée ; une autre, qui volontairement restreint le cercle, concevant la *Festschrift* comme une sorte de 'parloir intime' dans lequel

un plus petit groupe d'auteurs-disciples est invité à s'exprimer autour du maître. L'une et l'autre forme ont, sans doute, chacune ses raisons d'être. Les deux cependant ne cachent pas toujours, ni l'ambiguité ni la vanité d'un exercice plus prisé, il est vrai, dans certaines aires culturelles que d'autres.

Bref, si nous tenions à exprimer publiquement l'amitié et la reconnaissance de l'Institut biblique à l'égard de notre collègue Adrian Schenker, il nous a semblé qu'il fallait le faire d'une autre manière. Connaissant son goût de la *disputatio*, l'idée d'un colloque s'est naturellement imposée. Le thème devait refléter une préoccupation scientifique majeure du jubilaire, le choix des conférenciers, son aisance de communiquer et d'enseigner dans plusieurs langues et au-delà des limites confessionnelles. Nous remercions vivement nos collègues Marguerite Harl, Zipora Talshir, Pierre-Maurice Bogaert, Philippe Lefebvre et Hartmut Rösel d'avoir bien voulu répondre à notre invitation. Chacune et chacun à sa manière, ils ont accepté de dialoguer, lors du colloque et dans le présent volume, avec les recherches ou l'enseignement d'Adrian Schenker. Quant à ce dernier, nous l'avons invité à clore le livre par un *responde dicendum*. Il a préféré – par souci d'élégance ? – se contenter d'une *nota brevis* mettant en relation et en perspective le monde parfois minuscule de l'étude du scribe avec l'immensité des souffrances humaines et des desseins de Dieu. Nous respectons évidemment ce choix, qui traduit sans aucun doute une préoccupation permanente de notre collègue. Gageons qu'Adrian Schenker ne manquera pas de réagir à l'une ou l'autre des thèses exposées dans ce volume, dans le cadre d'un de ses prochains articles qu'il ne cesse de produire avec une célérité épatante.

Le titre de notre colloque, *La double transmission du texte biblique*, a plusieurs résonnances. On pourrait penser de prime abord à l'interrogation aujourd'hui en vogue des théologiens et historiens des religions, revenu à l'ordre du jour via les grands débats interreligieux : "Bible juive et / ou Ancien Testament ?" Soucieux de tenir compte de la pluralité des héritages que la transmission des livres bibliques a cristallisés et fait apparaître dans les deux religions, le critique du texte se tiendra d'abord à une question plus prudente : "Texte long et / ou texte court ?" En effet, les formes textuelles souvent plus amples, mais parfois plus courtes, attestées par la Septante, conservant les traces de processus rédactionnels complexes, permettent parfois au critique de reconstituer derière le grec un état distinct du texte hébraïque, souvent antérieur au modèle proto-massorétique.

Avant de théoriser sur l'alternative canonique dans une perspective théologique, l'exégète doit donc rendre compte de ce fait textuel et littéraire élémentaire: bien avant de se traduire dans des voies linguistiques différentes, les Ecritures saintes du Judaïsme connaissaient déjà une transmission plurielle. Confirmée par les manuscrits bibliques de Qoumran, la pluralité des formes textuelles a précédé l'établissement de deux traditions textuelles parallèles suivant les deux voies linguistiques principales du Judaïsme savant de l'époque, hébraïque et grecque, à partir du IIIe siècle av. J.–C.

Il est évident que la traduction en grec des Ecritures juives ajoute une nouvelle dimension à la problématique de la "double transmission". Qu'elle ait répondu à l'initiative de Ptolémée II comme le veut la légende, qu'elle ait servi de référence pour l'école juive d'Alexandrie ou de classique à une bibliothèque de savants – pour ne mentionner que ces trois hypothèses sur l'origine de la Septante –, cette traduction était juive et répondait d'abord à un défi d'inculturation de la diaspora et à la nécessité d'articuler la foi juive avec la culture héllénistique. C'est seulement vers la fin du Ier et le IIe siècle de notre ère, une fois la scission du Judaïsme rabbinique et du Christianisme engagée puis consommée, que la double voie de transmission allait rencontrer une bifurcation et se transformer en clivage, lorsque les deux courants et leurs autorités optèrent chacun pour l'une ou l'autre tradition et langue, le texte massorétique devenant seul texte de référence pour le Judaïsme et la Septante un texte canonique propre aux chrétiens.

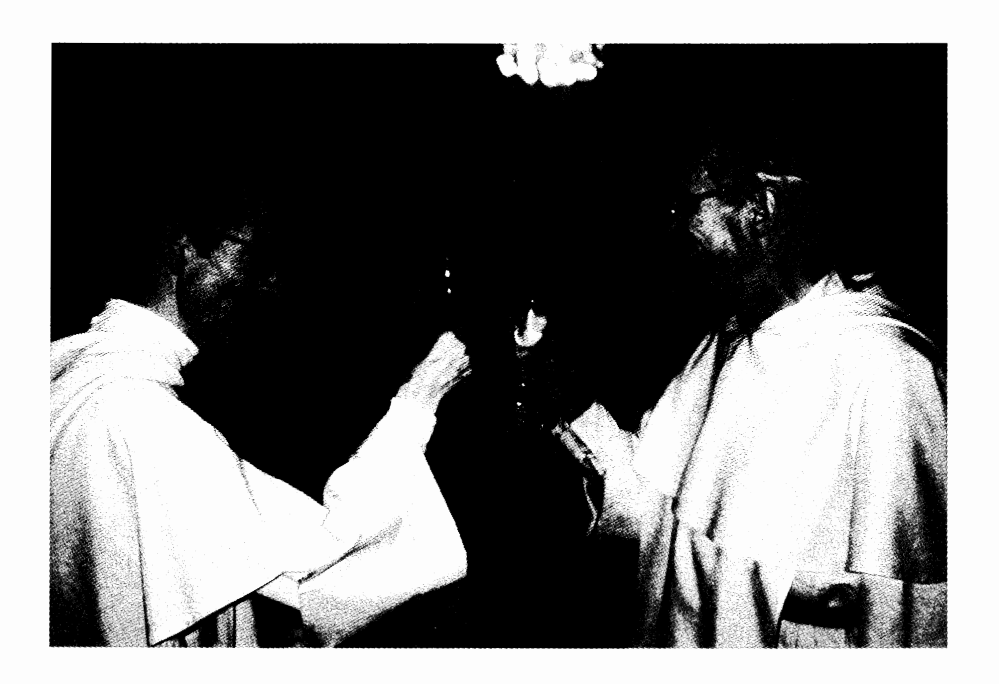
La "double transmission du texte biblique" a donc à l'évidence une histoire. Les exposés réunis dans ce petit volume en explorent les traces laissées dans des textes au profil fort divers. Si Zipora Talshir et Pierre-Maurice Bogaert étudient le rapport entre texte court et texte long dans les livres des Rois et de Jérémie, Martin Rösel s'attache à la problématique de la traduction du livre des Nombres, avant-dernier de la Tora dans lequel la particularité de la religion juive est des plus palpables. Marguerite Harl, quant à elle, expose les enjeux de ce grand chantier de *La Bible d'Alexandrie* qu'elle continue d'accompagner avec autant de rigueur que de compétence. Philippe Lefebvre aborde enfin cette troisième facette de la double transmission du texte biblique : Ecriture juive et Bible chrétienne, dans une étude qui voit déborder le 'devenir biblique' de l'Ancien vers le Nouveau Testament dans une perspective qui affirme le 'mûrissement' de l'un dans l'autre tout en soulignant la continuité essentielle qui relie les deux testaments.

Une fois les hommages passés et les *laudationes* subies, il nous a paru utile de publier les conférences de notre colloque étant donné leur intérêt scientifique. Nous nous excusons auprès des auteurs du léger retard pris par ce livre. Réconfortons-nous à l'idée que les 20 mois séparant notre colloque de la publication leur auront sans doute permis de mener à bien d'autres recherches ; à Adrian Schenker de publier dans l'intervalle pas moins de deux livres et une douzaine d'articles scientifiques ; et à l'ensemble ici présenté de s'approcher du 16 mai 2001 qui marquera, *Deo volente*, l'entrée de notre maître à tous, Dominique Barthélemy dans sa 80e année.

Plusieurs contributeurs relèvent en effet dans les pages qui suivent la filiation évidente qu'il y a entre les travaux de Dominique Barthélemy et ceux d'Adrian Schenker, ce dernier ayant, comme dans toute filiation saine, su mettre ses propres accents au cours de son évolution de chercheur et d'enseignant. Cette filiation se reconnaît entre autres dans le prolongement essentiel que trouvent les travaux du *Hebrew Old Testament Text Project* jadis dirigés par Barthélemy dans ceux de la *Biblia Hebraica Quinta*. Ce projet international et œcuménique, mené sous les auspices de l'Alliance universelle des Societés bibliques et de la Société biblique allemande, est coordonné depuis son inception en 1991 par Adrian Schenker qui en préside le comité d'édition. Notre Institut biblique est particulièrement reconnaissant envers Adrian Schenker d'avoir ainsi offert une brillante continuité à ce pôle de recherche en histoire du texte, initié autrefois à Fribourg par Barthélemy. Désormais mué, à la suite d'une réorganisation générale de notre *alma mater*, en 'Département d'Etudes bibliques', il tient à conserver cette orientation comme un héritage précieux et indispensable à l'intelligence de l'Ecriture.

Lors de la préparation de ce volume, Stéphane Tibi a contribué au transfert parfois perilleux des données d'un logiciel à un autre. Bernadette Schacher et Hubert Tita ont procédé à une première mise en forme des textes. Nous remercions ces collaborateurs et amis pour leur aide précieuse. L'organisation du colloque et les finitions éditoriales ont été prises en charge par les soussignés, qui assument par ailleurs les éventuelles et presqu'inévitables coquilles que des lecteurs perspicaces ne manqueront pas de découvrir. N'est pas massorète qui veut !

Il nous reste l'agréable devoir de remercier les institutions et personnes qui ont rendu possible la tenue du colloque par leurs subventions et leur soutien bienvenus : le Rectorat de l'Université de Fribourg, représenté pour l'occasion par le prof. Ruedi Imbach, vice-recteur, et la Faculté de théologie, dont le prof. Adrian Holderegger fut alors le doyen. Nos re-



merciements vont enfin à la Deutsche Bibelgesellschaft ainsi qu'à la Fondation *Pro Universitate Friburgensi* du Conseil de l'Université de Fribourg, dont les subsides permettent à "La double transmission du texte biblique" de paraître dans la collection *Orbis Biblicus et Orientalis*.

Fribourg, au printemps 2001

Yohanan Goldman
Christoph Uehlinger

La Bible d'Alexandrie dans les débats actuels sur la Septante

Marguerite Harl

Je me suis réjouie de la formule bien équilibrée du programme de notre Colloque qui nomme la Septante comme l'une des deux formes de transmission des Ecrits bibliques. En effet, si les historiens du texte biblique ont depuis longtemps étudié et utilisé la Septante en la mettant *au service* de la Bible hébraïque, plus récemment nombre de savants, – comme ceux qui sont ici réunis autour d'Adrian Schenker –, reconnaissent la place qui lui est propre, dans son originalité rédactionnelle, selon une expression de notre maître Dominique Barthélemy. Et si nous pouvons comparer les deux formes de transmission, chercher parfois l'antériorité de l'une sur l'autre, – comme le fait magistralement Pierre-Maurice Bogaert –, la comparaison n'a pas pour but de donner la préséance à l'une plutôt qu'à l'autre, ce qui accordait à l'un des deux textes le label de seul texte biblique authentique.

C'est en vue de cette histoire comparée de deux formes bibliques que nous avons entrepris il y a une vingtaine d'années, sous l'impulsion précisément de Dominique Barthélemy, la traduction annotée des livres de la Septante en une collection publiée par les Editions du Cerf sous le titre de *La Bible d'Alexandrie*.[1]

Plusieurs questions se sont alors posées à nous. Et d'abord : était-il utile qu'une équipe d'hellénistes universitaires, – des laïcs attachés à la tradition classique de la Sorbonne –, se mît à traduire la Septante qui appartient traditionnellement aux études proprement bibliques, exégétiques et théologiques ? Notre entreprise repose sur un constat : la Septante est un texte grec plus difficile à utiliser qu'on ne le croit, non seulement parce qu'il faut choisir un de ses états textuels parmi la variété des manuscrits qui l'ont conservée[2], mais parce que, tout simplement, son grec n'est pas

---

[1] Outre les cinq volumes du Pentateuque, ont été publiés Jésus (Josué), Juges, Premier livre des Règnes, Les Douze Prophètes 4-9. A paraître prochainement : Proverbes, Les Douze Prophètes 1 (Osée), Ecclésiaste.

[2] L'édition critique de l'Académie des Sciences de Göttingen, désormais complète pour le Pentateuque et un bon nombre d'autres livres, fournit un riche apparat des variantes des manuscrits ou des citations des Pères, ainsi que celles des anciennes versions juives. L'édition complète de la Septante, due à A. RAHLFS, donne seulement un apparat des grands manuscrits. Nous l'avions initialement prise comme texte de base, pour des raisons de commodité.

aisé à comprendre ; il est souvent ambigu, obscur. Or, dans la tradition universitaire française, seul l'effort pénible d'établir une traduction complète d'une œuvre ancienne, de la faire passer phrase par phrase dans une langue moderne, permet de pénétrer dans cette œuvre jusqu'à son moindre *iôta*, par un corps à corps avec toutes ses difficultés et en gardant une vue d'ensemble de ses différentes parties. Le travail laborieux mais fécond de la traduction met en relief des détails du texte qui passeraient inaperçus, exige la mise en relation d'une partie du texte avec ses autres parties, révèle l'expressivité propre à la langue traduite, découvre des aspects originaux de la pensée qui la sous-tend. Traduire la Septante a donc paru mériter l'effort sérieux de quelques hellénistes.

Une autre question nous a souvent été posée : pourquoi traduire une traduction ? La réponse tient à cette constatation prise au sérieux, à savoir que toute traduction est en même temps une interprétation. Quel que soit le souci des traducteurs des livres hébreux de rester près de leur modèle, leur version diffère de celui-ci du seul fait du passage d'une langue en une autre, – sans parler des accidents textuels et des incompréhensions. Le moindre détail rédactionnel, qu'il soit d'ordre syntaxique ou lexical, résonne dans le cadre de la langue grecque et donne une formulation nouvelle au texte hébreu, aux conséquences exégétiques parfois importantes. J'en donnerai un tout petit exemple, choisi entre mille. Lorsque le traducteur de *Sophonie*, en 3,8, fait dire au Seigneur selon le grec : "attends-moi pour le jour de mon lever", avec le nom ἀνάστασις – au lieu d'employer le verbe "se lever" qui correspondrait à l'hébreu "attends-moi pour le jour où je me lèverai" –, il n'y a sans doute aucune divergence de fond entre l'hébreu et le grec (il s'agit du retour de Dieu comme juge) mais la présence inattendue du nom ἀνάστασις incitera le lecteur chrétien à voir ici une annonce de la "résurrection" de Jésus. Bien entendu, nous n'attribuons pas au traducteur une intention particulière dans le choix de cette forme rédactionnelle (quelle serait-elle ?) mais le texte est là, avec ce mot.

De telles remarques, faites à propos d'un grand nombre de versets, nous invitent à penser que, pour montrer exactement la place de la Septante dans l'histoire de l'exégèse biblique, il convient de traduire son texte tel qu'il est dans ses moindres détails, partout où il est tant soit peu différent du Texte Massorétique. Traduire une traduction, c'est en effet faire connaître la rédaction nouvelle d'un même fond traditionnel, une forme élaborée dans et pour un nouveau milieu de réception, une forme désormais reçue telle qu'elle est par elle-même, indépendamment de son modèle. Dans le cas de la Septante, cette dernière affirmation devrait être soutenue par une enquête historique : la Septante a-t-elle réellement existé à part,

pour elle-même, ou bien, comme certains le croient, n'a-t-elle jamais été qu'une traduction d'école, restée en face de son original, toujours lue en milieu plus ou moins bilingue ? Quant à nous, nous faisons l'hypothèse qu'elle a eu une existence propre.

Une autre pétition de principe mise à la base de notre travail est qu'une traduction de la Septante ne doit pas être fragmentaire, ponctuelle, établie çà et là pour quelques versets isolés, ou quelques passages de livres jugés importants pour l'exégèse du texte hébreu. Elle doit être complète, s'étendre à tout son texte, tant il est vrai que toutes les parties d'un recueil de livres (ce qu'est la Septante, comme la Bible) ont entre elles des relations et s'expliquent les uns par les autres.

Nous posons encore une autre affirmation : la Septante ne doit pas être prise pour les seuls livres qui correspondent aux livres du canon hébreu. Elle regroupe un plus vaste ensemble de livres, qui appartiennent tous authentiquement à la tradition juive, composés au long des trois siècles du judaïsme hellénistique, traduits de l'hébreu ou écrits directement en grec. Du Pentateuque d'Alexandrie aux Prophètes et aux Sapientiaux, ils forment un corpus de même origine juive et de même langue grecque, au sein duquel les textes se font écho, un même langage s'invente, se définit, se développe.

Enfin, nos travaux sur Philon d'Alexandrie et sur les Pères grecs nous ont prédisposés à lire la Septante dans son histoire vivante, dans son 'destin'. Son texte est doué de ce que les traductologues modernes appellent la "traditionnalité", c'est-à-dire "un mode d'être qui rend possible une tradition"[3]. Coupée de son modèle comme une œuvre qui n'appartient plus à un milieu bilingue, la Septante vit dans les lectures qui en ont été faites, dans les commentaires suscités par ce qu'elle tient en elle. Aussi jugeons-nous que, s'il est légitime de l'étudier par rapport à son 'amont', en tant que traduction-interprétation, nous devons aussi l'envisager par son 'aval', dans ses 'réceptions' juives et chrétiennes. Cette réflexion sur ses 'destins' nous oblige à revenir sur son texte pour chercher en lui, dans le moindre détail, ce que d'autres utiliseront, critiqueront, commenteront. A cause de ce destin de la Septante en milieu hellénophone, juif ou chrétien, nous sommes conduits à traduire la Septante rigoureusement 'selon le grec' alors qu'il est parfois tentant de la traduire 'selon l'hébreu' qui lui est sous-jacent. Nous utilisons même gloses

[3] La notion de "destins" des œuvres a été mise en avant par A. BERMAN auquel nous empruntons ces formules. Voir par ex. "Critique, commentaire et traduction (Quelques réflexions à partir de Benjamin et de Blanchot)", *Poésie* 39, 1956, 88-106.

et commentaires de ses lecteurs grecs anciens comme des aides pour l'explication, d'abord philologique, parfois exégétique, de son texte[4].

Telles sont quelques-unes des considérations théoriques qui ont fondé dès le début notre entreprise ; elles règlent notre méthode de traduction et organisent les trois principaux niveaux de notre annotation, qui sont d'ordre philologique, sémantique et historique.

*

Nous avons souvent formulé ces principes de façon quelque peu provocatrice en nous opposant à d'autres approches de la Septante. Les septantistes des diverses nations du monde se rattachent en effet à ce que l'on pourrait appeler des 'écoles', différant entre elles par leur conception du texte de la Septante, ce qui entraîne leur méthode pour la traduire en une langue moderne. L'objet de ma communication, amicalement présentée en hommage à notre savant ami Adrian Schenker, est de proposer quelques réflexions sur la position de ce que l'on appelle l'école française et de montrer la place de *La Bible d'Alexandrie* au sein de quelques débats actuels

Au Colloque de l'*International Organisation for Septuagint and Cognate Studies* (IOSCS) qui s'est tenu en Juillet 1998 à Oslo, une Table ronde a réuni les divers projets de traduction de la Septante afin d'en confronter les principes et les méthodes. De fait, en l'absence de représentants des projets allemands et italiens, *La Bible d'Alexandrie* s'est trouvée en face d'une seule autre entreprise, la traduction anglaise annoncée et présentée par Albert Pietersma, en liaison avec l'IOSCS, sous le titre *A New English Translation of the Septuagint*, en abrégé NETS.[5]

---

[4] C'est ce que j'ai essayé de montrer au Colloque de Strasbourg, en 1998 : "L'usage des commentaires patristiques pour l'étude de la Septante", *RevSR* 73, 1999, 184-201. Une partie de nos notes informe le lecteur des interprétations patristiques, sans toutefois que nous laissions ces interprétations contaminer une stricte traduction du grec de la Septante.

[5] Le comité de traduction de la NETS, outre A. PIETERSMA, comprend B. G. WRIGHT, R.A. KRAFT, M. SILVA, B. TAYLOR. Les directives données par A. PIETERSMA aux collaborateurs de la NETS sont lisibles sur Internet. Voir aussi A. PIETERSMA, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (BIOSCS) 31, 1998, 26-30. Le projet d'une traduction italienne de la Septante, présenté dans le *BIOSCS* 31, 1998, 36-38, est maintenant en cours de réalisation : le premier volume paraît au moment où je rédige cette note : *La Bibbia dei LXX. 1. Il Pentateuco*, a cura di L. MORTARI, Rome 1999 (édition bilingue, avec le texte grec de Rahlfs). D'autre part, lors de la journée qui nous a réunis à Fribourg autour d'A. Schenker, Martin Rösel m'a annoncé le programme d'une traduction allemande de la Septante. Ces deux entreprises, quoique différentes entre elles, nous semblent plus proches de notre travail que la NETS. Un article récent de M. RÖSEL (*BIOSCS* 31, 1998, 62-70) souligne ainsi, à propos de la

Ces deux programmes, disons-le d'emblée, reposent sur une conception du travail presque opposée. Albert Pietersma[6], en effet, désapprouve ceux qui prennent la Septante 'pour elle-même', *in her own right*, – ce qui est exactement notre façon de la prendre. Pour notre collègue, la Septante doit être vue principalement comme une traduction de l'hébreu, une traduction littérale en dépendance de son seul modèle, une traduction "interlinéaire" où l'on doit comprendre les mots au sein du "diglot" qu'ils forment avec l'hébreu. La NETS est essentiellement programmée pour être mise au service du Texte Massorétique. Ses destinataires sont principalement ceux qui se préparent à l'étude de l'Ancien Testament et ont besoin d'aide pour utiliser la Septante. Aussi, partout où la Septante est à peu près identique à l'hébreu, les traducteurs de la NETS ont-ils reçu la consigne de reproduire la version anglaise du Texte Massorétique, plus précisément la *New Revised Standard Version*, en réservant le travail d'une traduction à nouveaux frais, plus réfléchie, pour les seules parties du texte grec qui diffèrent nettement de l'hébreu. Cette méthode nous paraît une erreur : croire que la Septante n'est différente de l'hébreu que de façon ponctuelle, qu'elle n'est intéressante qu'en ces lieux particuliers, c'est faire fi de l'expression proprement grecque de toute la Septante en chacune de ses phrases, en chacun de ses mots. Un autre point nous sépare de ce projet : nous nous étonnons qu'il y ait en anglais une version de l'hébreu qui soit considérée comme plus fiable qu'une autre et puisse faire autorité (une autorité confessionnelle ?). Une telle version n'existe pas pour nous en français et, de plus, nous ne saurions reprendre, pour traduire *le grec,* une version, quelle qu'elle soit, faite à partir du texte *hébreu.*

*

Genèse, la valeur de la Septante 'pour elle-même' : l'auteur met en garde contre un excès de son usage pour reconstituer une *Vorlage* différente du TM, estimant que le traducteur produit un texte 'nouveau', résultant d'harmonisations, de compréhensions conformes aux présupposés herméneutiques de son temps, et de phénomènes linguistiques ; la Septante, ajoute-t-il, a surtout de la valeur pour l'histoire de l'interprétation et de la réception du texte biblique. La position de nos collègues allemands nous conforte dans notre propre travail. Nous avons seulement le regret que les publications en langue françaises soient si peu lues. Il y a longtemps en effet que D. Barthélemy, et nous-mêmes à sa suite, avons exprimé des idées analogues à celles qui commencent à se formuler dans les publications anglaises et allemandes.

[6] Pour A. PIETERSMA, *BIOSCS* 31, 1998, 27 : "the vast majority of translated texts in the Septuagint can best be viewed as interlinear translations within a Hebrew-Greek diglot" ; "the precise nuance of Greek words is sometimes arbitrated by the Hebrew parent text" ; "some Greek words in the LXX have Hebrew meanings".

Outre cette option fondamentale, – ou bien la Septante est prise 'pour elle-même' ou bien elle est abordée principalement dans son rapport au texte hébreu –, le traducteur de la Septante est confronté à des questions plus précises. J'en retiens aujourd'hui seulement trois qui me paraissent particulièrement importantes.

I. La première concerne les traducteurs, leur compétence, la conception qu'ils se faisaient de leur travail et leur méthode. De nombreux travaux récents abordent ces problèmes car les réponses qu'on leur apporte conditionnent toute étude et toute utilisation de la Septante, comme le reconnaissent les grands spécialistes de nos études, tels E. Tov et A. Aejmelaeus.[7]

A vrai dire, nous ne savons rien des traducteurs successifs des livres bibliques, depuis ceux qui au début du IIIe siècle ont mis en grec la Torah jusqu'aux traducteurs des Prophètes, du Psautier ou des derniers rouleaux traduits à l'aube de notre ère, sans parler des réviseurs et traducteurs ultérieurs. L'idée que nous nous faisons de la compétence des plus anciens pourrait venir de ce qu'en dit la *Lettre d'Aristée* mais cet écrit est le plus souvent récusé comme une œuvre de propagande en faveur de la version alexandrine, sans réelle autorité documentaire. Le seul texte où un traducteur dit ce qu'il pense de son travail est le Prologue du Siracide. J'en parlerai tout à l'heure. Les opinions actuellement exprimées sur la compétence ou l'incompétence des traducteurs restent donc hypothétiques. On pense généralement qu'ils ont, pour la plupart, travaillé dans la diaspora, à Alexandrie, mais plusieurs autres l'auraient fait en Palestine. Martin Hengel, dans son magnifique ouvrage sur "Judaïsme et Hellénisme", abordant en peu de lignes le problème de ces traducteurs anonymes, s'affirme persuadé que même ceux d'Alexandrie étaient en relations étroites avec la Palestine.[8]

Certains d'entre nos collègues jugent que les traducteurs étaient parfaitement bilingues, d'autres pensent qu'ils parlaient grec mais connaissaient mal l'hébreu. Ces derniers relèvent dans le texte grec, en le comparant à son modèle supposé, des phrases disant autre chose, parfois le contraire de ce que dit l'hébreu et affirment qu'il s'agit d'ignorances de la

---

[7] Outre l'ouvrage d'E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jérusalem 1981 (2ème édition, 1997), voir les références à ses articles *apud* C. DOGNIEZ, *Bibliography of the Septuagint. Bibliographie de la Septante. 1970-1993* (SVT 60), Leiden 1995 (§ 13. Les techniques de traduction). De même pour les travaux d'A. AEJMELAEUS (et son volume *On the Trail of Septuagint Translators. Collected Essays*, Kampen 1993).

[8] M. HENGEL, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, trad. anglaise London 1974, ^{2}1991, 102.

syntaxe ou du lexique. Les listes sont longues pour certains livres de ce qui est pris pour des erreurs de lecture, de mauvaises coupures de phrases ou de mots, des confusions de lettres, des traductions approximatives, des méconnaissances des réalités bibliques.

D'autres septantistes, au contraire, parmi lesquels nous nous rangeons, supposent des traducteurs compétents et même particulièrement doués d'intelligence pour leur travail de traduction. Des explications peuvent être proposées pour ce qui apparaît comme des erreurs. Non seulement un doute subsiste sur *l'état* du texte hébreu proposé à leur traduction, et même sur *le sens* de ce texte (les exégètes modernes ont-ils une compréhension de l'hébreu biblique supérieure à celle du milieu juif qui a produit la Septante ?), mais il suffit parfois de situer une divergence du grec dans le contexte de la phrase ou du passage, pour que les prétendues erreurs fassent sens, un sens peut-être différent de celui que nous lisons dans le TM, mais un sens entrant dans une cohérence. Les traducteurs n'ont généralement pas écrit d'absurdités. Leur version est intelligible.

Les différences d'appréciation sur la compétence des traducteurs sont liées aux idées que nous nous faisons de leur conception du travail de traduction.[9] Sur ce point aussi, deux tendances s'opposent. Certains voient les traducteurs surtout comme des littéralistes, uniquement soucieux de suivre mot à mot le texte sacré. Les autres insistent sur la part de liberté dont ils disposaient pour dégager le sens de ce texte sacré. Depuis une bonne vingtaine d'années, plusieurs articles de Sebastian Brock[10] ont attiré l'attention sur les deux principales conceptions de la traduction dans l'Antiquité : ou bien le traducteur veut privilégier le texte modèle, considéré comme authentique, originel, noble, voire sacré, et il propose une traduction qui renvoie le plus exactement possible le lecteur à ce modèle, quitte à être littéraliste ('traduction-miroir') ; ou bien au contraire le traducteur privilégie le message qu'il perçoit dans son modèle et il tache de le rendre recevable dans la langue d'arrivée, au prix de quelques libertés à l'égard de la lettre même du modèle, sans toutefois le paraphraser ('traduction-explication'). La plupart des traducteurs des livres hébreux

---

9 Voir C. DOGNIEZ, "Fautes de traduction, ou bonnes traductions ? Quelques exemples pris dans la LXX des Douze Petits Prophètes", à paraître dans les *Actes du Congrès de l'IOSCS*, Oslo 1998.

10 S.P. BROCK, "The Phenomenon of the Septuagint", *OTS* 17, 1972, 11-36; ID., "Aspects of Translation Technique in Antiquity", *GRBS* 20, 1979, 69-87 (réimprimé dans *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Londres 1984); ID., "Translating the Old Testament", in: D.A. CARSON & H. WILLIAMSON (eds.), *Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988, 87-98; ID., "To revise or not to revise: attitudes to Jewish biblical translation", in: G.J. BROOKE & B. LINDARS (eds.), *Septuagint, Scrolls, and Cognate Writings* (SCSt 33), Atlanta, GA, 1992, 301-338.

ont oscillé entre ces deux attitudes et l'on peut classer les livres de la Septante selon leur plus ou moins grand littéralisme.

Le conflit entre littéralisme et traduction plus libre a été clairement analysé par un autre maître d'Oxford auquel nous devons beaucoup, le linguiste James Barr[11]. Si, en milieu bilingue, une traduction littérale est possible (ce sera le cas d'Aquila, pour le milieu palestinien rabbinique), lorsqu'en revanche le destinataire de la traduction ignore la langue de départ (ainsi à Alexandrie, dans la diaspora et pour tous les milieux qui ne comprennent plus la langue des vieux livres hébreux), le traducteur doit expliquer, ou plutôt expliciter ce qui est dit de façon *idiomatique* dans le texte *étranger et vieilli* ; il faut parfois résoudre les métaphores et décrypter les symboles.

Plus récemment, A. Van der Kooij, reprenant ces idées et se réclamant aussi des études d'A. Aejmelaeus, a mis en avant deux modèles systématiquement opposés[12]. D'une part, le modèle des traducteurs officiels des cours orientales qui travaillent sur des textes légaux : ce sont de simples interprètes (au sens latin du mot *interpres*) ; le *drogman* traduit le texte au fur et à mesure qu'il l'entend, *verbum de verbo*. Selon ce modèle, on peut imaginer le texte hébreu écrit mot par mot, verticalement, le traducteur plaçant en face de chaque mot un mot grec correspondant. Cette méthode de traduction expliquerait la syntaxe de la plupart des livres de la Septante, qui est à peu près constamment en décalque de la phrase hébraïque et suit presque toujours l'ordre de ses mots.

D'autre part, s'appuyant avec plus de confiance que d'autres sur le récit de la *Lettre d'Aristée* et sur l'opinion de Philon d'Alexandrie ou des Pères, A. van der Kooij privilégie un autre modèle, que l'on peut appeler selon la terminologie latine l'*expositor* ou l'*orator* : le traducteur serait un homme instruit, formé dans des écoles de scribes, ayant appris la langue hébraïque vieillie, qui n'est plus celle de la vie de tous les jours ; il est entraîné à la lecture du texte à haute voix, c'est-à-dire qu'il en connaît une vocalisation et un mode de division en phrases et en mots. Il avance phrase par phrase, – et non mot par mot –, capable de comprendre la phrase dans un contexte plus large car il a lu et étudié le livre biblique avant de le traduire. Il veille à l'explicitation du sens, il traduit *sensus de sensu*. De plus il a une familiarité avec l'ensemble des livres bibliques, si bien qu'il peut comprendre un passage par référence à un passage ana-

11 J. BARR, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (MSU 15), Göttingen 1979.

12 A. VAN DER KOOIJ, "Perspectives on the study of the Septuagint. Who are the translators ?", in: F. GARCÍA MARTÍNEZ & E. NOORT (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, Leiden – Boston – Köln 1998, 214-229.

logue dans un autre livre. Sa formation comporte aussi des informations orales, des traditions exégétiques qui expliquent ses options interprétatives devant un texte difficile. Son projet est de produire un texte qui fasse sens pour ses destinataires juifs hellénophones.

Cette hypothèse sur les traducteurs de la Septante est en grande partie la nôtre, malgré notre ignorance de ce qu'auraient été des écoles de scribes à Alexandrie. Nous non plus, nous ne voyons pas dans la version grecque une traduction 'juxtalinéaire' qui aurait été établie selon la lettre du texte hébreu, par des équivalences à peu près fixes. Dans notre optique, la version donne *le sens* que le traducteur et son milieu percevaient dans le texte-source, un sens qu'il exprimait autant qu'il le pouvait par des équivalents grecs, choisis et non pas fixes.

Ces deux conceptions opposées du travail des traducteurs ont des conséquences pratiques pour l'utilisation de la Septante. Une conception plus mécanique du travail des traducteurs permet, par exemple, de tenter la rétroversion du grec pour atteindre l'hébreu de son modèle, ce qui, à nos yeux, n'est possible que quantitativement.[13] Elle permet aussi d'établir des normes pour les équivalences syntaxiques, comme le fait la brillante école finnoise, avec des statistiques, par exemple pour l'usage des prépositions, des conjonctions, ou même des temps verbaux.[14] Plus difficile est son utilisation pour les études lexicales, tant il est évident qu'il n'existe pas d'équivalences fixes entre le lexique hébreu et le lexique grec, comme je le dirai tout à l'heure.

En revanche, l'hypothèse de traducteurs formés à la lecture et à l'interprétation des livres bibliques permet de comprendre les divergences du grec autrement que comme des erreurs ou des ignorances. Le traducteur juge de son droit, qui est aussi pour lui un devoir, d'harmoniser, d'expliciter, de décrypter, d'élucider les métaphores, de remplacer un mot hébreu par sa valeur symbolique, de résoudre une aporie en traduisant par un 'à peu près' qui fait sens dans le contexte. Staffan Olofson a pris l'exemple de la métaphore "Dieu est mon rocher" pour étudier les techniques de traduction dans le Psautier, en relation avec une exégèse théologique.[15]

---

[13] Voir les remarques d'E. TOV dans l'ouvrage cité en n. 7 et, par exemple, les réserves de M. RÖSEL, cité en n. 5.

[14] A la suite des travaux de I. SOISALON-SOININEN, voir par exemple R. SOLLAMO, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint,* Helsinki 1979, ou A. AEJMELAEUS, *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch*, Helsinki 1982.

[15] S. OLOFSSON, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB.OT 31), Stockholm 1990.

La conception du travail des traducteurs comme un mixte de littéralisme et de libres choix autorise à s'intéresser à la Septante, – et à la traduire –, comme une œuvre au véritable sens du terme, représentative de son milieu de production, le judaïsme hellénistique.

II. La seconde question toujours débattue porte sur la nature de la langue utilisée pour traduire l'hébreu. Les septantistes s'accordent à dire que la langue de la Septante est une forme du grec tardif, analogue à la langue commune de l'époque hellénistique, écrite ou parlée, la *koinè*. Cependant les discussions commencent dès lors que l'on relève en elle les traces de la langue sémitique qu'elle traduit : indubitablement, la Septante donne à lire des tours syntaxiques non classiques et des mots anciens pris dans des usages nouveaux là où les traducteurs ont fait quelque violence à la langue grecque pour qu'elle reste au plus près du sens de l'hébreu. On ne peut d'ailleurs porter un jugement global sur le grec de la Septante qu'avec de grandes précautions, tant ce grec est différent d'un livre à un autre, tant il est composé de tours d'origines diverses, sous des influences diverses. Les linguistes hésitent même à dire qu'il existe 'un grec de la Septante' et qu'on peut l'étudier.

Deux grandes tendances se manifestent parmi nous. Ceux qui supposent que la traduction est faite mot à mot, presque mécaniquement, en un décalque de l'hébreu, voient surtout dans le grec des Septante un 'grec de traduction' qui doit se comprendre en se référant à l'hébreu auquel il correspond. C'est à peu de nuances près la position des collaborateurs de la NETS exposée par A. Pietersma. La justification des constructions syntaxiques se trouve dans la phrase hébraïque. Le sens des mots se précise dans son rapport de binôme avec le mot hébreu qu'il traduit. Cette position s'appuie sur l'hypothèse que la Septante est toujours restée en milieu bilingue, présentée en parallèle avec le texte hébreu.

Pour d'autres, dont nous sommes, à la suite par exemple de J.A.L. Lee[16], de S. Brock, de J. Barr, le grec des Septante est un grec écrit en conformité avec les usages syntaxiques de la langue grecque en leur temps ; les calques syntaxiques que l'on ne peut nier sont acceptables dans l'usage grec (plus souple qu'on ne le pense) et ne sont pas vraiment des 'hébraïsmes' ; les mots peuvent être compris selon un des emplois

---

[16] J.A.L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCSt 14), Chico, CA, 1983. Particulièrement remarquables sont les séries des *New Documents* (inscriptions, papyrus…) publiés par G.H.R. HORSLEY pour une exacte mise en situation du grec des Septante : voir *apud* C. DOGNIEZ, *Bibliography* (n. 7), § 12, "La langue de la Septante". Dans la même lignée, parmi les savants qui refusent de voir dans le grec des Septante un judéo-grec, un grec de ghetto, voir aussi, *apud* D. DOGNIEZ, *Bibliography*, les travaux de T. MURAOKA.

de leur époque, sur l'un ou l'autre des registres d'une langue encore vivante, tantôt populaire tantôt reprenant un fonds poétique ancien ; ils ne sont pas 'propres à la Septante' comme le disent parfois les Lexiques. La langue de la Septante n'est pas un jargon artificiel de traduction, c'est un grec qui s'utilisait réellement à l'époque de la traduction et peut se comprendre par référence à tous les autres textes écrits grecs, anciens ou récents. Le lexique de la Septante comprend peu de vrais néologismes et les extensions de sens parfois inattendues s'inscrivent correctement dans l'histoire de la langue grecque. Les traducteurs ont rarement renoncé à traduire (très peu de mots hébreux sont laissés en translittération) car ils ont trouvé dans l'immense vocabulaire grec des équivalents acceptables pour les mots hébreux. Le texte grec des Septante peut se comprendre pour un lecteur qui n'est plus en milieu bilingue. On ne peut pas dire de ce grec qu'il résulte partout et toujours de décalques mécaniques ; on relève des variations qui sont autant de choix justifiés par le souci de clarification. Par exemple, des verbes sont ajoutés dans les phrases nominales ; des participes remplacent le premier verbe de deux verbes coordonnés en hébreu ; quelques génitifs absolus allègent une phrase. Les choix lexicaux sont encore plus évidents puisqu'à un même mot hébreu correspondent plusieurs mots grecs selon les contextes, et qu'inversement le traducteur reprend le même mot grec en plusieurs passages, là où l'hébreu donne des mots différents[17].

Le texte hébreu n'est d'ailleurs pas univoque. Une même racine est susceptible de trois ou quatre sens que le grec ou nos langues modernes distinguent. Par exemple le verbe *nâsâ'*, "lever", en *Genèse* 4,7, peut se comprendre selon S. Brock : offrir, accepter, pardonner, suspendre son jugement. Ou encore, le verbe *ʿâbad*, "servir", correspond selon les contextes à ce qui est distingué dans le grec et les langues modernes par quatre ou cinq termes de sens spécifique : travail, servitude, esclavage, service domestique, service cultuel. En chaque phrase le traducteur est obligé de choisir. Autre exemple encore : le mot grec ὕβρις est un bon équivalent de l'hébreu *gâ'ôn* pour exprimer l'orgueil, l'arrogance mais les traducteurs n'en font pas un emploi mécanique : en certains contextes, lorsque *gâ'ôn* exprime la fierté ou la grandeur, le traducteur, conscient que ὕβρις exprime toujours en grec une démesure, une violence, choisit d'autres mots mieux adaptés, par exemple δόξα , "la gloire", pour le

---

[17] La non équivalence des deux lexiques, hébreu et grec, apparaît clairement dans la Concordance de Hatch-Redpath qui donne, pour un mot grec, la liste souvent longue des divers mots hébreux traduits par ce mot. Nous disposons maitenant de l'instrument de travail complémentaire : T. MURAOKA, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance,* Grand Rapids 1998, qui donne, pour un mot hébreu, tous les mots grecs qui ont servi à le rendre.

gâʾôn de Dieu en *Exode* 15,7 et plusieurs fois en *Isaïe*. Ce nécessaire travail de choix lexical, fondé sur une compréhension de la phrase, suppose des traducteurs intelligents. Nous opposons fermement ce constat indéniable à ceux qui jugent que le grec de la Septante est servilement calqué sur l'hébreu, avec des correspondances fixes, et qu'il convient de la traduire en référant son texte à son modèle hébreu. Nous soutenons au contraire que la version grecque résulte de choix interprétatifs et doit être considérée comme une œuvre ayant son sens propre, nécessairement différente de son modèle à cause de l'inadéquation des deux langues.

Un seul des traducteurs de la Septante s'est exprimé sur la difficulté et même l'insuffisance de la traduction de l'hébreu en grec. Le texte est célèbre mais souvent mal interprété. Le petit fils de Ben Sira écrit dans son Prologue : Οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραιστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν, "Car les choses n'ont pas la même valeur lorsqu'elles sont dites en hébreu et lorsqu'elles sont traduites dans une autre langue". Le pronom αὐτά , un neutre, "les choses", désigne le contenu des textes : l'auteur observe que la traduction en grec n'est pas sémantiquement tout à fait proche de l'hébreu et, dans la phrase suivante, il étend cette remarque à la traduction de la Loi et des Prophètes. A propos de cette remarque, on pense parfois qu'il y a là un conseil pour aller vers plus de littéralisme. Il n'en est rien, comme l'explique J. Barr : l'auteur du *Prologue* s'excuse par avance de l'impropriété sémantique de sa traduction et rappelle que ce défaut est inhérent à toute traduction. Mais constater que les deux langues ne disent pas la même chose de la même façon, cela n'oblige pas le traducteur à aller vers un mot-à-mot servile, bien au contraire : le littéralisme extrême ne donnerait aucun sens en grec.

Pour le traducteur moderne, comment faut-il donc interpréter ces mots grecs qui ne correspondent pas de façon univoque aux mots hébreux ? Emmanuel Tov a mis en avant l'idée que les mots de la version grecque auraient "trois dimensions", selon que l'on considère la relation du mot grec au mot hébreu, ou le sens nouveau qu'il prend dans le contexte de la version grecque, ou enfin le sens que lui donnent les lecteurs ultérieurs.[18] Plus simplement on peut opposer le sens du mot 'pour le traducteur' et son sens 'pour le lecteur'. Toutefois la linguistique nous oblige à une compréhension plus complexe du sens des mots, comme l'a montré Philippe Lefebvre dans son étude du mot ἀρχή en *Genèse* 1,16.[19]

---

[18] E. TOV, "Three Dimensions of LXX Words", *RB* 83, 1976, 529-544.

[19] P. LEFEBVRE, "Les mots de la Septante ont-ils trois dimensions ?", in: G. DORIVAL & O. MUNNICH (dir.), ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο'. *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, 299-320.

Quels peuvent être les critères de détermination du sens des mots de la Septante ? Quel corpus de textes grecs doit-on prendre en référence ? Je me suis souvent exprimée sur ce sujet, notamment dans une conférence donnée à Milan en 1995.[20] Pour en parler, j'ai souvent formulé notre position en répétant trois fois "ni" : le sens des mots ne peut se définir "ni selon l'hébreu seul", "ni selon le grec de la koinè seul", "ni selon le sens ultérieur du Nouveau Testament et des chrétiens". Expliquons-nous rapidement.

Le sens des mots de la Septante ne se trouve pas dans l'hébreu seul. Outre ce que nous venons de rappeler (pour un même domaine, les mots ne sont pas répartis de la même façon dans chaque langue, qu'il s'agisse de réalités concrètes, comme l'esclavage ou le nom des couleurs, ou de réalités psychiques, comme la peur ou l'espérance, ou de valeurs morales, comme le juste, le vrai ou le bon), ajoutons que la Septante n'est pas dans la seule dépendance du texte hébreu ; elle résulte d'un *travail* du traducteur qui lui-même dépend de la compréhension du texte lu dans son milieu, selon certaines habitudes exégétiques, avec ce que lui-même peut saisir dans la phrase, selon sa propre culture ou ses propres goûts.

Le sens des mots de la Septante ne se trouve pas dans la koinè seule. Sans aucun doute, le premier corpus de référence pour l'étude du lexique de la Septante est l'ensemble des textes écrits en grec (selon le principe axiomatique de la linguistique un écrit dans une langue ne peut être analysé et compris que dans le contexte de cette langue). Le lexique de la Septante se situe donc au milieu des textes qui lui sont contemporains, en particulier les récits des historiens, les documents papyrologiques, les inscriptions.[21] Toutefois ces références aux textes profanes est insuffisante pour les notions abstraites (la conception de l'homme, ou du bien et du mal) et les termes religieux ; les usages proprement helléniques d'un mot n'épuisent pas tous les sens possibles de ce même mot lorsqu'il se trouve dans la traduction de la Bible. Si nous comprenions de façon simpliste les mots de la Septante en fonction de la seule *koinè,* le texte grec serait laïcisé, paganisé, banalisé ; et, pour les mots réputés philosophiques, comme *psukhè* ou *pneuma* ou *logos*, les seules références à Platon ou aux Stoïciens laisseraient croire que la Septante est plus hellénisée qu'elle ne l'est en réalité. Les mots doivent être situés dans leur histoire.

---

[20] "Problèmes de traduction du Pentateuque de la Septante dans une langue moderne", *Annali di scienze religiose* 1, 1996, 33-54.

[21] Les historiens attestent des noms d'armes ou de constructions militaires. Les papyrus éclairent l'usage de termes administratifs, financiers, fiscaux ; de mots de l'agriculture, du commerce, du protocole impérial. (voir l'annotation de *La Bible d'Alexandrie*). L'apport de la papyrologie à l'étude de la Septante a été illustré en Italie par O. Montevecchi et maintenant par A. Passoni Dell'Acqua.

Leur usage dans la Septante s'explique parfois par un sens qu'ils avaient dans des textes anciens, par exemple chez Homère. Les mots n'ont pas un seul sens, ils véhiculent celui qu'ils ont eu à diverses époques, ils ont une possibilité d'extension ou d'évolution sémantique plus grande qu'on ne le croit.[22]

Le meilleur corpus de référence est de fait la Septante elle-même, la totalité des livres traduits ou écrits en grec, eux-mêmes situés dans l'ensemble plus vaste d'une littérature juive de langue grecque post-biblique. Le meilleur instrument de travail pour traduire la Septante n'est pas un lexique[23] mais une concordance : c'est en étudiant tous les emplois d'un mot dans ce corpus de référence que nous voyons apparaître des emplois stables pour traduire l'hébreu et par ailleurs des exceptions, significatives d'options interprétatives.

Le sens des mots de la Septante n'est pas identique à celui qu'ils ont dans le contexte du Nouveau Testament.

Il est inutile de revenir longuement sur ce point, qui sera en question dans le troisième sujet de débats dont je parlerai dans un instant. Je ferai seulement ici deux remarques. L'une est que James Barr nous a appris depuis longtemps[24] que le transfert du sens d'un mot depuis un contexte dans un autre est illégitime. En dehors des mots qui désignent des réalités concrètes, la plupart des autres n'ont pas en eux-mêmes un sens tout-à-fait défini ; ils prennent tel ou tel sens dans la phrase où ils ont une fonction. Les mêmes mots grecs n'ont pas exactement le même sens selon qu'ils se lisent dans la Septante ou dans le Nouveau Testament. L'autre est une méfiance à l'égard de la langue française qui a recueilli beaucoup de mots associés à des contextes chrétiens : liés depuis des siècles aux traductions du Nouveau Testament, aux formules du *Credo* ou de la liturgie, ils sont 'marqués' par leur usage théologique chrétien. Ainsi le mot *elpis* est traditonnellement rendu par "espérance", mot qui suggère une attente sur une longue durée, et, exprime, dans la foi chrétienne, l'attente d'un au-delà, ou même d'une résurrection fondée sur celle du Christ ; or ce même mot grec, dans des textes profanes et même dans la Septante,

---

[22] Notre premier dictionnaire est celui de P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1980.

[23] Nous utilisons toutefois avec profit le lexique de J. LUST (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1992-1996) qui propose plusieurs traductions des mots selon les contextes, indique leur fréquence dans la Septante et donne des références bibliographiques. Nous attendons avec confiance le lexique du Pentateuque que prépare T. MURAOKA, sur le modèle de celui qu'il a publié pour les Douze Prophètes (Louvain 1993) : les mots de la Septante sont présentés dans leur famille grecque, comme "des représentants authentiques du grec contemporain (des Septante)".

[24] J. BARR, *Semantics of Biblical language*, Oxford 1961 (*La sémantique du langage biblique*, trad. française Paris 1968).

signifie plus simplement "espoir", c'est-à-dire une attente pour un temps relativement proche, pour un objet particulier, une victoire, une récompense, un bien-être. Pour traduire *elpis* dans la Septante (ou *spes* dans les textes latins), nous hésiterons à employer celui des deux mots qui est trop 'marqué' par son usage chrétien. Ainsi dans le *Psaume* 15 (16), 9-10, lorsque le Psalmiste dit : "ma chair reposera *ep'elpidi*", quel que soit l'usage du verset comme annonce de la résurrection du Christ en *Actes* 2,31, nous christianiserions le texte du Psautier de la Septante, nous le 'surthéologiserions', si nous voyions là l'espérance eschatologique de la résurrection de la chair, comme cependant le font nombre d'exégètes du Nouveau Testament.[25] L'expression *ep'elpidi* dans la Septante désigne, comme je l'ai montré ailleurs[26], l'espoir d'un bien-être tranquille, en sécurité, en confiance.

III. Le troisième débat au sein duquel nous tentons de nous situer est celui des relations linguistiques et peut-être en même temps théologiques qui vont de la Septante au Nouveau Testament. En principe, ce sujet déborde mon domaine de compétence et vous tous qui m'écoutez, dans cet Institut Biblique d'une Faculté de Théologie, vous êtes par profession mieux informés que moi, plus impliqués que moi. J'aborde donc ces questions avec crainte et réserves. Mon excuse pour en parler est le grand intérêt que j'ai pris à quelques ouvrages récents, notamment aux travaux réunis par Martin Hengel sous le titre "La Septante entre le judaïsme et le christianisme"[27] et le plaidoyer en faveur de la Septante proposé aux théologiens du Nouveau Testament par le danois Mogens Müller.[28]

En un premier temps, il m'a semblé retrouver dans ces publications ce que depuis vingt ans je faisais moi-même par le biais d'une large annotation de la Septante : montrer le rôle de la version grecque aux sources du christianisme, préciser les particularités de son texte qui ont pu servir de base à des développements théologiques chrétiens.[29] J'ai constaté cepen-

---

[25] C'est le reproche que l'on peut adresser à quelques interprétations du Psautier de J. SCHAPER (*Eschatology in the Greek Psalter* [WUNT II/76], Tübingen 1995), peut-être aussi à quelques études italiennes sur la Septante (M. CIMOSA, *Guida allo studio della Bibbia greca [LXX]. Storia – Lingua – Testi*, Roma 1995).

[26] Article cité *supra*, n. 20.

[27] M. HENGEL & A.M. SCHWEMER (éds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT II/72), Tübingen 1994.

[28] M. MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOT.SS 206), Sheffield 1996, précédés de divers articles aux titres évocateurs : "*Graeca sive Hebraica veritas* ?" ; "La Septante comme Bible de l'Eglise du Nouveau Testament".

[29] La place que nous donnons à la réception de la version grecque par les premiers écrivains chrétiens donne lieu à des critiques : certains de nos collègues jugent que nous

dant que nos perspectives étaient assez différentes. Quand nous disons que la Septante se situe "entre" le judaïsme et le christianisme, le mot "entre" est de sens ambigu. Il peut évoquer une situation historique, qui est indéniable ; il peut se référer au problème linguistique puisqu'une même langue et nombre d'expressions de la version grecque passent dans les écrits néotestamentaires ; mais il peut aussi suggérer une progression des doctrines entre ce qui fut exprimé en hébreu, puis traduit en grec et adopté comme expressions chrétiennes. En ce sens, nous sommes plus réservés.

Ces ouvrages récents révèlent le souci louable des théologiens du Nouveau Testament de faire connaître la continuité entre judaïsme et christianisme, ce qui est fort utile au moins pour un large public qui a longtemps méconnu l'origine juive de Jésus. On appréciera aussi que ces savants reconnaissent l'importance de la Septante entière, avec les livres absents du canon hébraïque et que, pour la formation de la théologie biblique de leurs Eglises, ils revendiquent ces autres livres malencontreusement laissés de côté lorsque la Réforme a adopté le canon hébreu. Ces exégètes semblent avoir la nostalgie de l'époque où, dans l'Eglise ancienne, les copistes des ateliers épiscopaux réunissaient en un même manuscrit, comme le beau *Vaticanus*, à la fois la Septante et le Nouveau Testament, une Bible unique en deux parties pareillement écrites en grec, seul fondement de la théologie biblique pour les chrétiens.

Cependant, en insistant sur la continuité de sens entre la Septante et le Nouveau Testament, plus difficile à démontrer que la continuité linguistique, – qui, elle, est évidente mais superficielle et souvent trompeuse –, on fait courir à la Septante le risque d'être oubliée pour ce qu'elle a été dans sa spécificité d'œuvre juive, témoin de la théologie biblique du judaïsme, située dans l'histoire de cette religion qui continue à vivre et à se développer au-delà de la naissance du christianisme. La Septante ne serait plus lue que comme une "préparation" à l'Evangile, selon l'expression du plus célèbre des apologistes chrétiens anciens, Eusèbe de Césarée. Une Septante christianisée, dont certains mots, certains passages, ont reçu un sens nouveau dans le contexte nouveau où les chrétiens les ont utilisés en se les appropriant ; une Septante considérée comme "divinement inspirée", providentiellement donnée au judaïsme hellénistique pour servir de 'pont' entre la théologie juive et la théologie chrétienne.

Avec la plupart de nos collègues, si nous reconnaissons dans la Septante, çà et là, des options de traduction significatives pour une théologie, nous ne trouvons pas un ensemble théologique nouveau qui aurait son unité,

---

traduisons la Septante "selon les Pères", ce qui est contraire à nos principes de traduction qui se veut indemne de toute contamination par l'interprétation christianisante.

différente de la théologie exprimée en hébreu, ni même un nombre plus grand de messianismes, peut-être seulement ce que Dominique Barthélemy appelait un "mûrissement" de la réception de la parole divine dans le judaïsme hellénistique, que ce "mûrissement" ait servi ou non de base pour la foi chrétienne dont le début absolu est, en réalité, la foi en la résurrection du Christ.

Dans son plaidoyer en faveur de la Septante, 'Ancien Testament' des Eglises chrétiennes, Mogens Müller se réfère notamment aux publications de Hans Hübner, et surtout à l'article "*Vetus Testamentum* und *Vetus Testamentum in Novo receptum*".[30] Comme base de la théologie biblique des chrétiens, il faudrait ainsi distinguer l'"Ancien Testament" proprement dit, c'est-à-dire la Bible hébraïque, Bible juive, et "l'Ancien Testament reçu dans le Nouveau", formule qui peut s'appliquer à la Septante, dans la mesure où celle-ci a été citée et interprétée dans les Evangiles et les Epîtres du christianisme primitif, puis chez les Pères. Mais les questions qu'ils posent, – quel est le texte que les Eglises chrétiennes doivent prendre comme 'Ancien Testament' dans leurs études de la 'théologie biblique' ?, où est 'la vérité' de la révélation divine, dans l'hébreu ou dans le grec ? –, sont des questions que nous ne nous posons pas lorsque nous traduisons la Septante.

*

Je reprendrai pour conclure la question posée au début de cet exposé : est-il utile pour les Etudes Bibliques que des hellénistes, qui ne sont par profession ni des spécialistes du Texte Massorétique ni des théologiens, produisent et annotent une traduction de la Septante ?

On peut attendre de philologues qu'ils établissent une traduction rigoureuse du texte grec de la Septante, qui ne soit influencée ni par le sens de l'hébreu sous-jacent, ni par celui des textes chrétiens ultérieurs, mais situe exactement cette version juive dans le contexte linguistique et littéraire de son époque. Cette traduction intéresse principalement les exégètes du Texte Massorétique et du Nouveau Testament parce qu'elle peut faire apparaître, pour un verset ou pour un mot, ce que dit précisément le grec, différent de l'hébreu, sans contamination avec les interprétations faites sur l'hébreu.

Au-delà des spécialistes de la Bible, une traduction faite par des hellénistes est utile pour un plus vaste public. Elle s'adresse d'abord à d'autres hellénistes : notre travail leur présente un document, la Septante, qui

---

[30] "Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", in: *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3), Neukirchen-Vluyn 1988, 147-162.

apporte une masse de renseignements sur l'évolution de la langue grecque, sur la souplesse de sa syntaxe avec l'intégration de tours dialectaux, sur la richesse et la facilité d'adaptation de son lexique, avec la résurgence de mots anciens, de métaphores et d'images attestées dans la littérature classique, et quelques innovations destinées à survivre. Prenant la Septante comme une œuvre du judaïsme plus tard reçue dans le christianisme, notre traduction intéresse également les historiens des littératures et des religions de l'hellénisme tardif car elle met en valeur des phénomènes de rencontre, d'opposition ou d'acculturation. De plus, élaborée dans le cadre des études universitaires, la traduction de la Septante permet de réintroduire la Bible, trop souvent laissée de côté et même complètement ignorée, dans la culture générale de nombre d'étudiants[31].

Enfin, et peut-être surtout, la traduction de la Septante faite de manière réfléchie, appuyant la pratique de la traduction sur une 'théorie du texte', pose d'une manière exemplaire, à propos de nous-mêmes comme à propos de nos lointains prédécesseurs juifs, non pas seulement la question bien connue des enjeux idéologiques de toute traduction mais, d'une façon plus générale, le problème angoissant de "qu'est-ce que traduire" ? Comment soumettre une langue "à la motion violente d'une langue étrangère" ? Comment traverser ce qu'Antoine Berman a appelé "l'épreuve de l'étranger"[32] ?

---

[31] Nous rejoignons les préoccupations de N. FRYE, soucieux de donner à ses étudiants un peu de culture biblique en écrivant *Le Grand Code. La Bible et la littérature* (1981), trad. française Paris 1984, et celles d'A.-M. PELLETIER, qui a publié des *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*, Paris 1996.

[32] Titre de son ouvrage consacré à la traduction dans l'Allemagne romantique, Paris 1984. L'expression "la motion violente d'une langue étrangère" vient de R. Pannwitz, cité par W. BENJAMIN, "La tâche du traducteur", in: *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Paris 1971.

Die Septuaginta und der Kult
Interpretationen und Aktualisierungen im Buch Numeri

Martin Rösel

I. PROBLEMANZEIGE

Wenn man von der doppelten Überlieferung des biblischen Textes redet, so der Titel des Kolloquiums zu Ehren Adrian Schenkers, stellt sich die Frage nach den Gründen und Motiven, die dazu geführt haben, daß eine zweite Ausgabe des Textes nötig geworden ist. Auf diese Frage gibt es keine Antwort, die für alle biblischen Bücher gleichermaßen richtig wäre.[1] Doch im Bereich des Pentateuch, der Tora, kann man wohl mit großer Zuverlässigkeit eine Aussage machen, die bereits von ältesten Traditionen wie dem Aristeasbrief unterstützt wird: Es ging damals, im 3. vorchristlichen Jahrhundert, darum, die in hebräischer Sprache vorliegenden heiligen Schriften in das allgemein verständliche Griechische zu übersetzen. Dabei ist zunächst die alte Debatte gleichgültig, ob dies auf Geheiß der königlich-ptolemäischen Macht oder aus innerjüdischen Gründen geschehen ist.[2] Wichtig ist, daß die Texte der Tora, seit der Perserzeit die Basisurkunde des Judentums, aus der Isolation *heraus*-übersetzt wurden, in die sie offenbar durch ihre Ursprache gekommen waren.

Damit hat sich allerdings eine interessante Konstellation des Kontakts verschiedener Sprachen, Kulturen und Religionen ergeben, denn die Übersetzung ins Griechische fand ja – so viel kann als sicher gelten – im ägyptischen Alexandrien statt. Beides, die Zielsprache wie auch die kulturelle Umwelt, waren zu dieser Zeit polytheistisch geprägt.[3] So stellt sich

---

[1] Vgl. etwa die Übersichten über Entstehungszeit und -ort der einzelnen LXX-Übersetzungen bei M. HARL, G. DORIVAL & O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, [2]1994, 93-111.

[2] Vgl. dazu die Übersicht über die vorgetragenen Lösungsansätze bei M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW 223), Berlin – New York 1994, 254-260.

[3] Vgl. dazu die umfangreiche Materialzusammenstellung bei P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Vol. I-III, Oxford 1972. Die Frage nach "griechischem" vs. "hebräischem Denken" braucht hier nicht gestellt zu werden. Vgl. etwa D. HILL, *Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (SNTS 5), Cambridge 1967; die Erwiderung darauf bei J. BARR, "Common Sense and Biblical Language", *Biblica* 49, 1968, 377-387; und eine Übersicht bei M. RÖSEL, *Übersetzung* (Anm. 2), 20-24.

die Frage, wie man ein strikt monotheistisch orientiertes Dokument wie die Tora in diese neue Situation *hinein*-übersetzen konnte, ob sich in der griechischen Version Zeichen dieses Kontaktes oder gar Konfliktes zwischen den Religionen und Kulturen feststellen lassen.

Diese allgemeinere Überlegung erhält auch dadurch Nahrung, daß sich jüngst der Ägyptologe Jan ASSMANN in seinem Buch *Moses der Ägypter* mit solchen Religionskontakten beschäftigt hat.[4] Er spricht von der "Mosaischen Unterscheidung" zwischen Polytheismus und Monotheismus, die erstmals durch den 'Ketzerpharao' Amenophis IV. Echnaton, formuliert worden sei. In diesem Zusammenhang stellt er fest, daß die wechselseitige Übersetzbarkeit ein Wesenszug der polytheistischen Kulturen sei, da die Funktionen speziell der kosmischen Gottheiten in den jeweiligen Kulturkreisen äquivalent waren. Trotz aller Verschiedenheit hatten also die Polytheismen durch ihre gegenseitige Übersetzbarkeit eine gemeinsame Grundlage, was sich etwa an der Übersetzung von Gottesnamen zeigt, die seit dem 3. Jahrtausend belegt ist (S. 18f.). Die "Mosaische Unterscheidung" zwischen wahrer und unwahrer Religion sprengte dieses System: "Während der Polytheismus...die verschiedenen Kulturen einander transparenter und kompatibel machte, blockierte die neue Gegenreligion interkulturelle Übersetzbarkeit. Unwahre Götter kann man nicht übersetzen" (S. 19). Assmann zieht dann einen Bogen bis hin zu dem ägyptischen Priester Manetho und dem jüdischen Denker Philo, um diese gegenseitige Unübersetzbarkeit bis in die hellenistische Zeit hinein zu belegen.

"Unwahre Götter kann man nicht übersetzen", so lautet das Postulat. Doch wie steht es mit der Übersetzbarkeit des *wahren* Gottes? Dies ist ja die Frage gewesen, mit der sich die ersten Übersetzer der Tora beschäftigt haben. Im folgenden soll dieser Frage nachgegangen werden; sie wird aber in zweierlei Hinsicht begrenzt. Zum einen geschieht eine Begrenzung auf die Frage nach der Übersetzung kultischer Belange[5], da sich im Kultus die Frage nach wahr und falsch, nach richtiger und unrichtiger religiöser Praxis besonders drängend stellt. Hinzu kommt, daß dem kultischen Leben Israels ein besonderes Forschungsinteresse Adrian Schen-

---

[4] *Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Wien 1998. Es sei darauf hingewiesen, daß die hier benutzte deutsche Ausgabe stellenweise erheblich von der englischsprachigen Ausgabe *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism,* Cambridge, MA, 1997, abweicht; die divergierenden Untertitel sind bereits als erster Hinweis darauf zu sehen.

[5] Dabei soll die ausführliche Arbeit von Suzanne DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966 vorausgesetzt werden. Auf die Frage nach Äquivalenten für einzelne Opferarten etc. wird daher nur dann eingegangen, wenn sich interessante Abweichungen zu den Standard-Äquivalenten ergeben.

kers gilt. Die zugrundegelegte Textbasis wird zudem auf das Buch Numeri eingeschränkt. Dies ist damit zu begründen, daß m.E. die einzelnen LXX-Übersetzungen je für sich betrachtet werden sollten, da sie nach dem gegenwärtigen Stand des Wissens von verschiedenen Übersetzern stammen. Zum anderen ist eines der wesentlichen Themen dieses Buches die Auseinandersetzung um wahre und falsche Vertretung Israels vor Gott, wie sie exemplarisch in den Kapiteln 11–21 geführt wird.

II. DIE NUMERI-SEPTUAGINTA

Es scheint allerdings, als wäre die Wahl des Buches Numeri wenig glücklich, als handele es sich gleichermaßen um ein exegetisches Kuckucksei im Nest des Forschers. Von der ältesten Literatur, die sich mit seiner Septuaginta-Version beschäftigt, bis hin zur jüngsten Abhandlung lassen sich folgende Einschätzungen finden: Zunächst der Eindruck des Herausgebers des Buches in der Göttinger LXX, John William Wevers. Er eröffnet seine Beschreibung der Charakteristika der Numeri-Septuaginta mit der Feststellung: "The Greek translation of Numbers...is without a doubt by far the weakest volume in the Greek Pentateuch."[6] Härter noch das 1851 geäußerte Urteil eines der Vorreiter einer eigenständigen LXX-Forschung, Zacharias Frankel, der die Numeri-LXX für eine Sammlung von Teilübersetzungen verschiedener Herkunft hielt und zu dem Schluß kam, daß in dieser Version ein "blindes Ungefähr" walte, sie gehöre "zu den verfehltesten der heil. Schrift"[7]. Auch aus der finnischen Schule, die für ihre minutiöse Arbeit an den Texten bekannt ist, kommt ein ähnliches Urteil. So entsteht für Anssi Voitila der Eindruck, daß der Übersetzer keine Rücksicht auf den größeren Zusammenhang der Texte genommen, sondern sich an den nächsten Kontext geklammert habe. So sei eine zwar wörtliche, letztlich aber wenig adäquate Übersetzung entstanden.[8] Und selbst Gilles Dorival stellt bei der Zusammenstellung der Übersetzungs-

---

[6] J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SCSSt 46), Atlanta, GA, 1998, ix. S. xxvii stellt er aber fest "that Num was an intelligent translator".

[7] *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851, 167f. Vgl. auch die Urteile auf S. 178: "Der Vertent aber, mit der Sprache selbst unbekannt" und S. 179: "Gänzlich verfehlt und von Unwissenheit des Vert. zeigend".

[8] "The Translator of the Greek Numbers", in: B.A. TAYLOR (ed.), *IXth Congress of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies Cambridge 1995* (SCSSt 45), Atlanta, GA, 1997, 109-121, hier 120f.

äquivalente zum Vorhang des Tempels fest, daß die Konfusion auf ihrem Höhepunkt angelangt sei.[9]

Die Frage nach dem Übersetzer ist in unserem Zusammenhang nicht nur für die oben angerissene geistesgeschichtliche Problematik der Übersetzbarkeit religiösen Denkens von Belang, sondern auch für den grundlegenden exegetischen Arbeitsschritt, die Textkritik. Wenn sich nämlich zeigt, daß der Übersetzer seine hebräische Vorlage sehr treu wiedergegeben hat, dann besteht u.U. die Möglichkeit, durch Rückübersetzungen einen besseren hebräischen Text herzustellen, wenn der vorhandene Masoretische Text erkennbar defizitär ist.[10] Sollte sich aber herausstellen, daß es sich bei der erhaltenen Numeri-LXX um eine eher freie, von eigenen Aussageinteressen geleitete Wiedergabe der Vorlage handelt, dann muß ihr textkritischer Wert deutlich geringer als im ersten Fall eingestuft werden. Eine Charakterisierung der Übersetzungstechnik einer Version muß also vor aller textkritischen Auswertung stehen.[11]

Von folgenden Grundannahmen ist auszugehen: In der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts wurde in Alexandrien mit der Übersetzung des Pentateuch ins Griechische begonnen. Offenbar ist die Genesis isoliert als erstes Buch übersetzt worden, worauf vor allem die besondere Chronologie schließen läßt[12], dann folgten die anderen Bücher. An der Numeri-LXX ist abzulesen, daß sie sich in sehr vielen Fällen an Übersetzungsvorgaben der Bücher Genesis, Exodus und Levitikus hält.[13] Daran läßt sich eine etwas spätere Entstehungszeit, als sie für diese Bücher angenommen werden muß, ablesen. Zum Buch Deuteronomium sind solche Bezüge nicht festzustellen, es wird also noch später übersetzt worden sein.[14] Bei der Beurteilung des Numeri-Übersetzers muß also stets berücksichtigt werden, daß er in zweifacher Hinsicht gebunden war: Zum einen an den hebräischen Text seiner Vorlage, den er zu verstehen und wiederzugeben hatte. Zum anderen war er aber auch abhängig von den in

---

[9] G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie. Vol. 4: Les Nombres*, Paris 1994, 50.

[10] Zur Problematik vgl. vor allem E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem Bible Studies 8), Jerusalem [2]1997, insbesondere Chap. 7, 213-235.

[11] Zur Methodik vgl. M. RÖSEL, "The Text-Critical Value of the Genesis Septuagint", *BIOSCS* 34, 1998, 62-70.

[12] Dazu RÖSEL, "Übersetzung" (Anm. 2), 129-144.

[13] So DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 158. Einige Stellen finden sich bereits bei FRANKEL, *Einfluss* (Anm. 7), 169f.

[14] C. DOGNIEZ & M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. Vol. 5: Le Deutéronome*, Paris 1992, lassen S. 63 die Entscheidung offen, ob das Dtn nach den anderen vier Büchern übersetzt wurde oder sich die Übereinstimmungen so erklären lassen, daß die Übersetzer ihre Äquivalente aus einem gemeinsamen Sprachbestand geschöpft hatten. Die von ihnen im folgenden gegebenen Hinweise auf die Neologismen der Dtn-LXX sprechen m.E. jedoch eher für die Unabhängigkeit dieser Übersetzung.

den vorangehenden Büchern festgelegten Übersetzungstraditionen der alexandrinischen Gemeinde.

III. CHARAKTERISTIKA DER NUMERI-LXX

1. Harmonisierungen

Im folgenden soll es nun darum gehen, mit der Arbeitsweise dieses doppelt abhängigen Übersetzers vertraut zu werden. Als erstes Kennzeichen fällt auf, daß seine Übersetzung an vielen Stellen Harmonisierungen einzelner biblischer Texte untereinander zeigt. Das betrifft zum einen den näheren Textzusammenhang, wie sich etwa in 19,3 zeigt. Hier wird dem Priester Eleazar befohlen, daß er die rote Kuh außerhalb des Lagers führen und dann schlachten soll. Die griechische Version präzisiert über den MT hinaus, daß dies an einem reinen Ort εἰς τόπον καθαρὸν, zu geschehen habe. Mit dieser Variante ist aber keine Verbesserung des hebräischen Textes zu erreichen, sondern es ist festzustellen, daß der Übersetzer eine Vorgabe aus Vers 9 aufgenommen hat, wo im hebräischen Text gefordert wird, daß die Asche der Kuh von einem reinen Ort, בְּמָקוֹם טָהוֹר, geholt wird.[15]

Daß diese Harmonisierung kein Einzelfall oder gar Zufall ist, zeigt sich bereits im ersten Kapitel, in dem es um die Musterung der Israeliten geht. Als erstes wird der Stamm Ruben gemustert, nach ihren Vaterhäusern, nach der Zahl der Namen, nach ihren Köpfen, alles Männliche: לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת לְגֻלְגְּלֹתָם כָּל־זָכָר (1,20). Diese Vorgabe gibt der Übersetzer mit κατ' οἴκους πατριῶν αὐτῶν κατὰ ἀριθμὸν ὀνομάτων αὐτῶν κατὰ κεφαλὴν αὐτῶν πάντα ἀρσενικὰ, wieder und übernimmt sie für alle folgenden Stämme. Dies geschieht auch dann, wenn der hebräische Text einen längeren Text (so in 1,22: פְּקֻדָיו) oder einen kürzeren Text hat (in V. 24, 26, 28 u.ö. ist nicht von לְגֻלְגְּלֹתָם כָּל־זָכָר die Rede, LXX ergänzt stets κατὰ κεφαλὴν αὐτῶν πάντα ἀρσενικὰ).[16] Da sich eine große Zahl solcher Harmonisierungen findet[17], kann man von einem Charakteristikum ausgehen. Es ist zu folgern, daß dem Übersetzer an der Widerspruchsfreiheit der Schrift gelegen ist, diesem exegetischen Prinzip fühlt er sich stärker verbunden als einer getreuen Wiedergabe seiner Vorlage.

Der Eindruck verstärkt sich, wenn man sich vor Augen führt, daß auch Harmonisierungen über die Buchgrenze hinweg durchgeführt wurden.

---

[15] Vgl. WEVERS, *Notes* (Anm. 6), und DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), *ad loc.*

[16] S. WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 11 u.ö.

[17] Vgl. dazu etwa die Liste bei DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 42f.

So ist die Zufügung von τοῦ ἑνὸς in 8,3, wo es um die Beschreibung des Leuchters geht, offensichtlich aus Ex 25,37 übernommen; dort wurde Mose die Herstellung dieses Leuchters befohlen. Bei der Passa-Regelung für den Fremdling in 9,14 wird eine Näherbezeichnung ἐν τῇ γῇ ὑμῶν zugesetzt, die offenbar aus Lev 19,33 stammt. In Num 3,3 geht es um die Einführung von Aaron und seinen Söhnen. Hier erinnerte sich der Übersetzer offenbar an Ex 29,9.35, wonach Mose die Einführung vornehmen soll. Nach dem MT von Num 3,3 vollzieht nun aber nur Gott diesen Akt. Durch die Plural-Verbform ἐτελείωσαν wird dann aber in der LXX-Version klar, daß Gott und Mose die Priester einsetzen.[18]

Interessanter noch ist die Beobachtung von Gilles Dorival, daß die gegenüber dem MT veränderte Reihenfolge bei der Musterung der Stämme in Num 1 mit entsprechenden Stammeslisten in Gen 35,22-26 und Gen 49 korrespondiert, er spricht sogar vom Phänomen der Intertextualität, das in der griechischen Numeri-Übersetzung festzustellen sei.[19] Beispiele dafür lassen sich leicht vervielfachen, wobei von Bedeutung ist, daß sich solche Harmonisierungen nicht zum Deuteronomium hin beobachten lassen. Das spricht erneut für ein zeitliches Nacheinander der Übersetzungen. Schon jetzt ist m.E. deutlich, daß der Übersetzer nicht ganz so unfähig gewesen sein kann, wie es die oben zitierten Urteile vermuten lassen.

2. *Aktualisierungen*

An verschiedenen Stellen läßt sich auch sehen, daß der Übersetzer nicht nur Texte untereinander harmonisiert, sondern sie auch der neuen Verstehenssituation angepaßt hat. So wird etwa an vielen Stellen οἰκία "Haus" verwendet, wo der hebräische Text von אֹהֶל "Zelt" redet, vgl. 19,14 (3x); 19,18. Bei der Aussendung der Kundschafter in Num 13 sollen diese nach dem MT V. 19 klären, ob die Bewohner des Landes Kanaan הַבְּמַחֲנִים אִם בְּמִבְצָרִים "in Zeltdörfern oder befestigten Städten" leben. Auch dies wurde aktualisiert, nach der LXX-Version sollen sie erkunden, εἰ ἐν τειχήρεσιν ἢ ἐν ἀτειχίστοις, ob die Menschen dort in ummauerten oder nicht ummauerten Städten leben. Die nichtseßhafte Lebensweise ist hier schon außer Blick geraten, zudem wird insofern mit dem Kontext harmonisiert, als nun mit militärischem Interesse nach der Befestigung gefragt wird.[20]

---

[18] S. DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 84f.

[19] G. DORIVAL, "Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des *Nombres*", in: ID. & O. MUNNICH (dir.), ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο'. *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, 261-285.

[20] Mit WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 199.

Eine Besonderheit des griechischen Numeri-Buches stellt die Übersetzung von מִשְׁפָּחָה durch δῆμος dar, die sich sonst nicht mehr findet. Damit wird sich für antike Leser ein ganz anderes Bild der Organisation Israels ergeben haben, als nach dem hebräischen Text. Denn die Israeliten sind nun nicht mehr in Familien oder Clans organisiert, sondern, wie im zeitgenössischen Athen oder Alexandria, nach Volksgruppen.[21] In 11,16 läßt sich vielleicht sogar ein Blick in die Organisation der alexandrinischen Gemeinschaft nehmen. Dort soll Mose die Ältesten und Amtsleute des Volkes זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו sammeln. In der LXX werden diese als πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ καὶ γραμματεῖς αὐτῶν, als "Älteste des Volkes und seine Schriftgelehrten" bezeichnet.[22] Ähnlich kann die Bezeichnung σύγκλητοι βουλῆς für die 250 aufständischen Männer in Num 16,2 als Aktualisierung verstanden werden. Sie erscheinen nun als Beauftragte einer Ratsversammlung.[23] Auch die זִקְנֵי מִדְיָן, die Ältesten Midians in 22,4+7 werden mit einer Bezeichnung aus der politischen Sprache der Zeit des Übersetzers benannt, sie gelten nun als die γερουσία, die aus vielen griechischen Städten bekannte Ratsversammlung der ehrwürdigen Ältesten.[24] Dabei fällt auf, daß γερουσία nur für die Midianiter steht, die Ältesten Israels werden durchgängig als πρεσβύτεροι bezeichnet. Es ist folglich anzunehmen, daß der Übersetzer mit der Verwendung solcher Begriffe gezielt Bedeutungsunterschiede markieren wollte, die uns heute allerdings nicht mehr ganz verstehbar sind.

Erneut können diese wenigen Beispiele leicht vermehrt werden, etwa um Belege für die Verwendung von zeitgenössischer militärischer oder juristischer Sprache.[25] Doch sie mögen ausreichen, um deutlich werden zu lassen, daß der Numeri-Übersetzer keinesfalls eine rein mechanische Wiedergabe seiner Vorlage angefertigt hat, sondern sich um eine seiner sprachlichen und kulturellen Umwelt angemessene Interpretation bemüht hat.

3. Priester und Leviten

Ein besonderes Interesse hat der Übersetzer auch der Charakterisierung der im Kultus handelnden Personen entgegengebracht. Auffällig sind die umfangreichen Erweiterungen in 3,9+10. In diesem Zusammenhang geht

---

21 Dazu DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 160f.

22 Diese Übersetzung orientiert sich wohl an Ex 5,6 LXX, vgl. dazu J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SCSSt 30), Atlanta, GA, 1990, 62.

23 Vgl. noch Num 31,16, wo durch die vom MT abweichende Wiedergabe des Pronominalsuffixes deutlich wird, daß es um einen Fehler des Mannes, nicht etwa der Frau geht, dazu WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 504.

24 Vergleiche noch Ex 3,16; Belege zur Verwendung von γερουσία etwa bei *LSJ* s.v.

25 S. etwa die Zusammenstellung bei DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 162-170.

es um die Musterung der Leviten und deren Aufgaben im Heiligtum. In 3,9 heißt es, daß die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen gegeben werden sollen, נָתַתָּה אֶת־הַלְוִיִּם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו. LXX ergänzt durch Zufügung von τοῖς ἱερεῦσιν, daß es sich bei den Söhnen Aarons um die Priester handelt, die Hierarchie wird also unterstrichen. Dies wird in 3,10 noch deutlicher. Hier heißt es im hebräischen Text, daß Aaron und seine Söhne den Priesterdienst ausführen sollen, וְשָׁמְרוּ אֶת־כְּהֻנָּתָם. In der griechischen Version finden sich hier Erweiterungen. Zum einen wird klargestellt, daß die Aaroniden über das Zelt des Zeugnisses gestellt werden, ἐπὶ τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου. Zum zweiten wird hinzugefügt, daß der Priesterdienst sich auf den Altar und alles innerhalb des Vorhangs bezieht, καὶ πάντα τὰ κατὰ τὸν βωμὸν καὶ ἔσω τοῦ καταπετάσματος, für den Dienst der Leviten bleibt hier kein Raum. Dies wird in 8,19 noch verstärkt. Im hebräischen Text heißt es, daß die Leviten den Dienst am Heiligtum versehen sollen, damit es keine Plage mehr unter den Israeliten gebe: וְלֹא יִהְיֶה בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֶשֶׁת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֹּדֶשׁ. In der LXX bleibt das נֶגֶף unübersetzt; der so entstandene Satz οὐκ ἔσται ἐν τοῖς υἱοῖς Ισραηλ προσεγγίζων πρὸς τὰ ἅγια sagt nun aber aus, daß sich auch die Leviten dem Heiligtum nicht nähern sollen.[26] Erneut ist einsichtig, daß diese Lesarten der LXX nicht für eine Verbesserung des hebräischen Textes in Frage kommen. Das gilt auch für die Harmonisierung der Altersangaben der Leviten: Im hebräischen Text sollen sie einmal ihren Dienst im Alter von 30 Jahren (4,3ff.) antreten, nach 8,24 aber schon mit 25 Jahren. Die griechische Version setzt das Eintrittsalter einheitlich auf 25 Jahre fest.

Das Kapitel Num 18 beschäftigt sich ebenfalls mit Priestern und Leviten, und auch hier sind interessante Modifikationen zu erkennen. So regelt 18,8ff, daß die Opfergaben den Priestern zufallen; nach 18,10 soll man sie am Heiligtum essen. Dann folgt die Näherbestimmung, daß nur Männer davon essen dürfen: כָּל־זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ. Dem Übersetzer erschien dieser Satz in seiner pauschalen Formulierung offenbar mißverständlich, als könne so jeder Israelit von den heiligen Gaben essen. Daher gibt er ihn mit πᾶν ἀρσενικὸν φάγεται αὐτά, σὺ καὶ οἱ υἱοί σου wieder und schränkt das Essen auf Aaron und seine Söhne, also die Priester, ein.[27] Auch hier lassen sich die Beispiele wieder leicht vemehren: In 18, 23 etwa macht eine Modifikation bei der Wiedergabe eines Suffixes deut-

---

[26] Vgl. zu beiden Beispielen WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 30 und *ad loc*.

[27] In V. 10a war תֹּאכְלֶנּוּ durch φάγεσθε wiedergegeben worden, dies kann allerdings eine Verlesung sein; LXX hätte dann nicht das Suffix erkannt (αὐτά ist überdies Plural), sondern die Verbform als 2.Pl. gelesen. Möglicherweise motivierte dies dann die Zufügung “du und deine Söhne” als Erklärung des Plural. Anders DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 109.

lich, daß es sich um eine Ordnung für die Leviten handelt, νόμιμον αἰώνιον εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν, nicht etwa für die angeredeten Mose und Aaron, wie es das חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם des MT nahelegen würde. Man kann nur Vermutungen darüber anstellen, weshalb dem Übersetzer diese Differenzierungen bei der Aufgabenteilung zwischen Priestern und Leviten wichtig waren. Ein Hinweis darauf läßt sich ebenfalls Kapitel 18 entnehmen. Hier wird V. 8 Aaron angesprochen und ihm und seinen Söhnen der Anteil der Opfergaben als "ewige Ordnung" zugesprochen. LXX ergänzt hier μετὰ σέ, die Ordnung gilt also auch den Aaroniden, die nach ihm kommen. Das interpretiert zwar zunächst das לְחָק־עוֹלָם, doch da sich die vergleichbare Formulierung καὶ τῷ σπέρματί σου *μετὰ σέ* auch in V. 19 findet (zur Übersetzung von אִתָּךְ, das sonst immer mit μετὰ σου wiedergegeben wird), läßt sich die Vermutung äußern, daß sich hier ein Gegenwartsinteresse der Übersetzer äußert.[28]

Die Wertschätzung des priesterlichen Dienstes zeigt sich auch an anderen Stellen. So wird bei der Weihe der Leviten in Kap. 8 durchgängig Mose angeredet, aber Aaron soll die Rituale ausführen. In V. 12 ist es nach dem masoretischen Text aber Mose, der die Stiere zum Opfer darbringen soll; das Verbum וַעֲשֵׂה ist als Imperativ punktiert. Die LXX hatte natürlich einen für Interpretationen offeneren unpunktierten Text vor sich und las eine Verbalform 3. m. Sg. die sie auf Aaron bezog, der nach V. 11 zu agieren hat: καὶ ποιήσει.[29] So bleibt es dabei, daß Aaron den Ritus ausführt. In 18,4 wird im hebräischen Text geboten, daß sich kein Fremder "euch", also Aaron und den Leviten nähern soll. LXX hat hier nur einen Singular wiedergegeben: καὶ ὁ ἀλλογενὴς οὐ προσελεύσεται πρὸς σέ "kein Fremder soll sich *dir* nähern". In Übereinstimmung mit der oben herausgestellten Abwertung der Leviten galt Aaron als heiliger als jene, daher soll nur er entsprechend geschützt werden.[30]

Diese besondere Wertschätzung Aarons kann auch auf seinen Sohn Eleasar übertragen werden, wie sich in 17,1+2 erkennen läßt. Nach dem MT redet Gott zu Mose, der die Gebote dem Eleasar weitergeben soll. LXX hat die Syntax der Sätze vollständig geändert, hier redet Gott zu Mose *und* Eleasar (καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν (2) καὶ πρὸς Ελεαζαρ τὸν υἱὸν Ααρων τὸν ἱερέα), *beide* sollen die Räucherpfannen aufnehmen (ἀνέλεσθε für וְיָרֵם).

---

[28] In 18,1 wird auffälligerweise das אִתָּךְ, das sich als Eingrenzung auf die gegenwärtigen Söhne Aarons verstehen ließe, nicht übersetzt.

[29] Vgl. DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 267.

[30] WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 295, sieht hier allerdings nur eine Harmonisierung mit dem עָלֶיךָ in V. 4a.

4. Mose und Aaron

Ein besonderes Interesse des Buches Numeri in seiner heutigen Form gilt der Autorität von Mose und Aaron als den prototypischen Anführern der Israeliten. Die griechische Übersetzung hat auch bei dieser Thematik ihre eigenen Akzente gesetzt und versucht, das biblische Bild der beiden Figuren noch deutlicher werden zu lassen. Einige Beispiele für diese These: In Num 12 lehnen sich Aaron und seine Schwester Mirjam gegen Mose auf. Als Grund dafür wird seine kuschitisch-äthiopische Frau angegeben, wie es in 12,1 heißt. Nachdem Gott gesprochen und Moses Autorität bestätigt hat (V. 6-8), wird Mirjam durch Aussatz bestraft. Darauf wendet sich Aaron an Mose und bekennt, sie hätten "töricht gehandelt und gesündigt", אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ. Die griechische Version vermeidet diese Aussage von der Torheit Aarons und bietet: διότι ἠγνοήσαμεν καθότι ἡμάρτομεν "wir waren unwissend, als wir gesündigt haben".[31] Am Ende des Abschnitts (V. 15) wird auch die Rolle der Mirjam wiederhergestellt, indem LXX feststellt, daß das Volk erst wieder aufbricht, als Mirjam gereinigt war, ἕως ἐκαθαρίσθη Μαριαμ. Der hebräische Text spricht nur von der Wiederaufnahme Mirjams עַד־הֵאָסֵף מִרְיָם.

In Num 14 murrt das ganze Volk gegen Gott, weshalb Gott V. 26ff. die Strafe ankündigt, daß die Wüstengeneration das gelobte Land nicht betreten werde. Während der hebräische Text V. 27 nur vom Murren der Leute gegen Gott spricht, hat LXX eine interessante Modifikation angebracht. Für הֵמָּה מַלִּינִים עָלָי "sie murren gegen mich" liest sie ἐγόγγυσαν περὶ *ὑμῶν*, auch das Murren des Volkes gegen *euch*, die angeredeten Mose und Aaron, ist strafwürdig. Beim Konflikt mit der Rotte Korachs in Num 16 werden die Aufrührer mit ihren Räucherpfannen vor den Herrn bestellt (V. 16ff.). Nach V. 18 stehen sie dann an der Stiftshütte, dazu kommen auch Mose und Aaron וַיַּעַמְדוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן. In der griechischen Version entsteht ein anderes Szenario: Hier stehen zunächst nur Mose und Aaron allein am Zelt des Zeugnisses, καὶ ἔστησαν παρὰ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου Μωυσῆς καὶ Ααρων, dieser Eindruck entsteht einzig durch Auslassung der Copula. Nach V. 19 sammelt dann Korach *seine* Gruppe gegen das Zelt: καὶ ἐπισυνέστησεν ἐπ' αὐτοὺς Κορε τὴν πᾶσαν αὐτοῦ συναγωγὴν παρὰ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου. Zu dem Aufruhr, den er sonst schon gestiftet hatte, kommt nun in der Interpretation der LXX offenbar noch hinzu, daß er sich unbefugt dem heiligen Zelt nähert. Allein damit ist er verurteilenswert, vgl. etwa 18,4 u.ö. Daß diese Interpretation der Abweichungen in 16,18f. richtig ist, zeigt sich in 17,19(4). In dem Text geht es um die 12 Stäbe der Stammesführer, die in die Stiftshütte gelegt wer-

---

[31] Diese Interpretation mit WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 189.

den sollen. Dort, so der MT, erscheine *ich* (Gott) euch: אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה. Die griechische Version hat wie in 16,18 eine entscheidende Veränderung vorgenommen, Gott erscheint nämlich nur *dir*, Mose, nicht allen: ἐν οἷς γνωσθήσομαί σοι ἐκεῖ.[32]

Der Konflikt zwischen dem Volk und Mose als seinem Anführer wird auch in der griechischen Wiedergabe von Num 20,4 stärker als im hebräischen Text betont. Dort klagen sie Mose an, warum er sie in die Wüste geführt habe, daß sie dort sterben לָמוּת שָׁם אֲנַחְנוּ. Die griechische Version dieses Verses formuliert sehr viel härter, ἀνηγάγετε τὴν συναγωγὴν κυρίου εἰς τὴν ἔρημον ταύτην ἀποκτεῖναι ἡμᾶς. Hier entsteht also der unerhörte Vorwurf, daß Mose das Volk töten wollte.[33]

Darüber hinaus lassen sich weitere Besonderheiten feststellen: So ist die Rolle Aarons gegenüber den Vorgaben des hebräischen Textes gestärkt worden. In 1,54 wird etwa erwähnt, daß die Israeliten alles taten, was Mose und Aaron befohlen hatten: καὶ ἐποίησαν οἱ υἱοὶ Ισραηλ κατὰ πάν-τα, ἃ ἐνετείλατο κύριος τῷ Μωυσῇ καὶ Ααρων, οὕτως ἐποίησαν. Nach dem MT hatte nur Mose die Anordnungen erteilt.[34] Da das gleiche Phänomen auch in 3,16; 17,9(16,44) und 17,23(8) begegnet[35], wird man schwerlich von zufälligen Abweichungen sprechen können. Die Wertschätzung des Übersetzers für Mose und Aaron spiegelt sich wohl auch in der Übersetzung von 16,5. Dort heißt es im hebräischen Text, daß Gott sich am nächsten Morgen die seinigen auswählen werde, בֹּקֶר וְיֹדַע יְהוָה אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ. Die LXX liest ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ; Gott hat also die, die zu ihm gehören schon erkannt und gemustert. An der Erwählung von Mose und Aaron kann also kein Zweifel bestehen.

5. *Fremde Kulte*

Wenn man sich die oben berichtete These Jan Assmanns von der "Mosaischen Unterscheidung" wieder in Erinnerung ruft, stellt sich die Frage nach dem Umgang des Übersetzers mit Nachrichten über fremde Kulte. Auch hier sind die Ergebnisse eindeutig: Seit dem ersten Opfer Noahs in Gen 8,20 wird das hebräische Wort מִזְבֵּחַ für den Altar durchgängig mit dem Neologismus θυσιαστήριον übersetzt.[36] Das übliche griechische

---

[32] Der Sg. לך ist auch im Samaritanus bezeugt. WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 285f. vermutet für beide Zeugen Harmonisierung mit Ex 29,42; 30,6.

[33] Der Text von 20,4 wird damit gleichzeitig mit dem von 16,13 harmonisiert, dazu WEVERS, *Notes* (Anm. 6), xxix.

[34] DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 84, redet irrtümlich von 1,53.

[35] Vgl. noch 20,8, wo die Verben in den Plural gesetzt werden, damit auch Aaron mitwirkt.

[36] Dazu RÖSEL, *Übersetzung* (Anm. 2), 190.

Äquivalent βωμός steht dagegen einmalig in Ex 34,13 für die fremden מִזְבְּחֹת, die zu zerstören sind. Diese Gleichung wurde auch in der Numeri-LXX aufgenommen, an sehr aufschlußreichen Stellen: In Num 23,1 soll der moabitische König Balak auf Geheiß des Sehers Bileam sieben Altäre (מִזְבְּחֹת) bauen. LXX übersetzt hier und in allen anderen 7 Fällen mit βωμός[37] und kennzeichnet so bereits durch die Wortwahl die Opfer des Bileam als nicht rechtmäßig.[38] Ebenfalls im Zusammenhang der Bileam-Perikope findet sich 22,41 die Notiz, daß Balak den Bileam nach Bamoth Ba'al bringe, was offenkundig ein Ortsname war. LXX erkennt hier במה und übersetzt ἀνεβίβασεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν στήλην τοῦ Βααλ; στήλην war nach Lev 26,1 (dort für מַצֵּבָה; Lev 26,30 für בָּמֹתֵיכֶם) ebenfalls eindeutig mit fremden Göttern konnotiert.[39] Im Spottlied gegen Moab in 21, 28 werden die Höhen des Arnon בָּמוֹת אַרְנֹן ebenfalls als Stelen bezeichnet. Auch bei den Anweisungen für den Einzug in das Westjordanland 33,52 wird geboten, daß die στήλας der Bewohner zu zerstören sind, gemeinsam mit ihren "gegossenen Götzenbildern", τὰ εἴδωλα τὰ χωνευτὰ (für צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם).[40] Da in 25,2 auch die Götter der Moabiter als εἴδωλα (2x für אֱלֹהִים) bezeichnet wurden, kann an der negativen Konnotierung kein Zweifel bestehen.[41] Die in Num 23 erwähnten Opfer, hebräisch עֹלָה, werden mit θυσία übersetzt, weil offenbar ὁλοκαύτωμα für spezifisch israelitische Opfer vorbehalten war.[42]

Ein weiterer Beleg für das Bestreben zur terminologischen Differenzierung hinsichtlich des wahren Kultes läßt sich erneut dem Bericht um den Aufstand Korachs entnehmen: In 16,24 soll Mose der Gemeinde (τῇ συναγωγῇ) befehlen, daß sie von der Wohnung Korachs, Datans und Abirams zurückweichen solle. Der hebräische Text hat hier מִשְׁכַּן, das sonst auch für die Stiftshütte verwendet wurde. Daher übersetzt die LXX hier ἀναχωρήσατε κύκλῳ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς Κορε, woran zunächst deutlich wird, daß der Begriff συναγωγή hier noch ganz unspezifisch gebraucht werden kann. Normalerweise verwendet der Übersetzer aber zur Wiedergabe von מִשְׁכַּן σκηνή, auch im Zusammenhang mit der Stiftshütte.

---

[37] V. 2, 4, 14, 29, 30.

[38] In der Zufügung in Num 3,10 begegnet ebenfalls βωμός, allerdings ohne hebräisches Äquivalent. Hier ist eindeutig der priesterliche Kult gemeint, weshalb die Verwendung von βωμός sehr überrascht. DANIEL, *Recherches* (Anm. 5), votiert daher S. 27f. dafür, daß die Zufügung eine nachträgliche Glosse sei. WEVERS, *Notes* (Anm. 6), vermerkt ebenfalls das "unique rendering", ohne aber zu einer Erklärung zu kommen.

[39] Anders noch in der Genesis, vgl. 19,26; 28,18.22 u.ö.

[40] Vgl. dazu auch DANIEL, *Recherches* (Anm. 5), 39.

[41] Vgl. erneut Lev 26,30, dort war εἴδωλον allerdings nicht für אֱלֹהִים verwendet worden. Für FRANKEL, *Einfluss* (Anm. 7), 175, ist diese Verwendung von εἴδωλον Hinweis auf die späte Entstehung der Num-LXX.

[42] S. DANIEL, *Recherches* (Anm. 5), 244-246.

Erst nachdem in V. 26 eindeutig von den “Zelten der Frevler” (אָהֳלֵי הָאֲנָשִׁים הָרְשָׁעִים) gesprochen war, kann V. 27 auch im griechischen Text von der σκηνή Korachs gesprochen werden, die Gefahr einer Verwechslung ist nunmehr ausgeschlossen.

6. Gott

Wenn mit dem vorherigen Abschnitt deutlich geworden ist, daß der Übersetzer eine klare Trennlinie zwischen Gott und den Göttern, zwischen richtigem und falschem Kult zu ziehen weiß, stellt sich die Frage, ob es auch Hinweise auf sein Gottesbild gibt. Einige Beispiele mögen genügen: Wie andere vor ihm, vermeidet es auch der Numeri-Übersetzer, Gott menschenartig zu beschreiben.[43] So hat Mose nach dem hebräischen Text die Gestalt des Herrn gesehen (תְּמֻנַת יְהוָה יַבִּיט, 12,8), nach der LXX-Version aber nur seine Herrlichkeit: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν.[44] Num 23,19 spricht davon, daß Gott kein Mensch sei, לֹא אִישׁ אֵל. LXX bietet hier οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς, betont also die Unvergleichbarkeit Gottes. Das mag auch zu der Übersetzung in 12,5 geführt haben, wo nach dem hebräischen Text Gott selbst Aaron und Mirjam ruft, וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם. Die LXX hat das Verbum mit ἐκλήθησαν passivisch übersetzt, so daß die einleitende Aktion nicht auf Gott zurückgehen kann.[45] In 11,1+ 18 spricht das Volk in die Ohren des Herrn בְּאָזְנֵי יְהוָה, in der griechischen Version dagegen nur ἔναντι κυρίου. Im gleichen Vers geht das Feuer des Herrn, אֵשׁ יְהוָה, aus zur Vernichtung, LXX hat πῦρ παρὰ κυρίου.[46] Auch die Hochschätzung des Namens Gottes, die schon in Ex 34,5-7 LXX erkennbar war, zeigt sich in der griechischen Numeri-Version, wenn in 14,21 über den hebräischen Text hinaus eingefügt wird: “so wahr mein Name lebt”, ζῶν τὸ ὄνομά μου.[47]

Das Bemühen, die gute Schöpfung Gottes aus Zweifeln herauszuhalten, zeigt sich möglicherweise in 16,30: Dort heißt es וְאִם־בְּרִיאָה יִבְרָא יְהוָה, “wenn JHWH eine neue Schöpfung schafft”. LXX hat hier ἐν φάσματι δείξει κύριος “der Herr wird ein Wunder zeigen”. Diese Wiedergabe soll wohl erreichen, daß das folgende Strafgeschehen nicht als Schöp-

---

[43] Vgl. dazu C. FRITSCH, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943; M. RÖSEL, “Theo-Logie der griechischen Bibel”, *VT* 48, 1998, 49-62.

[44] WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 187f. weist auf den Tempuswechsel PK / Aorist hin, der Vers werde so zum Verweis auf Ex 33,18-23.

[45] Mit WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 186.

[46] Dies schon bei FRANKEL, *Einfluss* (Anm. 7), 181.

[47] In 14,15 LXX hören die Völker “deinen Namen”, nach dem MT aber אֶת־שִׁמְעֲךָ, “deine Kunde”. Hier kann allerdings auch das *'ayin* ausgefallen sein (anders WEVERS, *Notes* [Anm. 6], 219).

fungswerk verstanden werden kann.[48] Die Tendenz, Gott und seine Segenstaten angemessen verstehbar zu machen, zeigt sich wohl auch in der bekannten Umstellung in Num 6,27. Dort hat LXX die Formel “Denn ihr sollt meinen Namen auf die Israeliten legen, daß ich sie segne”, die im hebräischen Text *nach* den Worten des aaronitischen Segens steht, *vor* den Segen in V. 23 eingestellt. Damit und durch die Zufügung von κύριος wird besonders betont, daß es der mit dem Namen Gottes verbundene Segen ist, der auf Israel gelegt wird.[49]

Schließlich läßt sich in der griechischen Bileamgeschichte noch eine weitere Differenzierung hinsichtlich der Gottesvorstellung feststellen. Im hebräischen Text von Num 22-24 werden sowohl das Tetragramm יְהוָה als auch אֱלֹהִים zur Benennung Gottes verwendet (vgl. nur 22,8+9), so daß dieser Text zu einem der Musterbeispiele für die Quellenscheidung geworden ist.[50] In unserem Zusammenhang ist folgendes Phänomen von Interesse: In der sogenannten Eselin-Perikope Num 22,22-35 ist durchgängig vom מַלְאַךְ יְהוָה die Rede, der sich Bileam und seiner Eselin entgegenstellt. Dies ist insofern eine unerwartete Wendung in der Erzählung, als Gott (אֱלֹהִים) dem Bileam nach V. 20 geboten hatte, mit Balaks Boten zu ziehen. Der LXX-Übersetzer gibt nun beinahe alle Stellen der Eselin-Perikope, an denen der hebräische Text מַלְאַךְ יְהוָה liest, mit ἄγγελος τοῦ θεοῦ wieder und weicht damit signifikant von seiner normalen Übersetzungskonvention ab. Dies mag als bloße Harmonisierung gewertet werden, denn auf diese Weise wird das Nebeneinander von אֱלֹהִים und יְהוָה aus V. 22 vereinheitlicht.[51] Dieses Verständnis wird m.E. aber von 22,34 her in Frage gestellt, wo der Übersetzer zum einzigen Male die eigentlich angemessene Übersetzung mit κύριος gewählt hat: καὶ εἶπεν Βαλααμ

---

[48] DORIVAL, *Les Nombres* (Anm. 9), 84, überlegt, ob LXX einen anderen hebräischen Text mit Ableitungen von der Wurzel ראה statt ברא gehabt habe (so auch J. LUST, E. EYNIKEL & K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Vol. II, Stuttgart 1996, 500), doch erscheint mir dies unnötig kompliziert.

[49] Mit WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 106, der sich mir Recht gegen G. Dorivals Urteil wendet, in der LXX sei die Formel “mal placé”. Die Kommentare zum hebräischen Numeribuch gehen mit Ausnahme von J. MILGROM, *Numbers* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia – New York 1990 52, auf das Problem nicht ein. FRANKEL, *Einfluss* (Anm. 7), 178, vermutet, in der hebräischen Vorlage der LXX habe ein zusätzliches *jod* gestanden, das der Übersetzer als Abkürzung für das Tetragramm verstanden habe.

[50] Es genügt der Verweis auf H. SEEBASS, Art. “Bileam/Bileamsprüche”, *RGG*^{4}, I, Tübingen 1998, 1596-98 (mit weiterer Literatur). Demgegenüber vermag MILGROM, *Numbers* (Anm. 49), 319, Anm. 56 zu zeigen, daß der differenzierende Gottesnamengebrauch Zeichen für eine wohlüberlegte Komposition ist.

[51] Wohl deshalb lesen Sam und Targumim das Tetragramm statt אֱלֹהִים. Vgl. WEVERS, *Notes* (Anm. 6), 372f. zur Interpretation als Harmonisierung.

τῷ ἀγγέλῳ κυρίου.[52]. Es ist demnach festzuhalten, daß auch für diesen Übersetzer κύριος den freundlichen, den Menschen zugewandten Gott benennt; ὁ θεός steht dagegen für den dunkleren, die Menschen strafenden Aspekt im Gottesbild.

IV. ZUSAMMENFASSUNG

Ich komme zum Schluß. Die Fülle der Beispiele ließe sich leicht vermehren, doch auch so ist m.E. deutlich geworden, daß der Übersetzer durchaus nicht einfach mechanisch seine Vorlage wiedergegeben hat. Er hat sich darum bemüht, einen eigenständigen Text als Ergebnis seiner Arbeit zu produzieren, der aus sich heraus verständlich war. Dabei wußte er sich natürlich an die Vorgaben seines Bibeltextes gebunden, doch es konnte gesehen werden, daß er Interpretationsmuster seiner Vorgängerübersetzungen teilweise über den hebräischen Text gestellt hat. Die doppelte Bindung des Übersetzers an Vorlage und Übersetzungstradition hatte, um im Bild zu bleiben, unterschiedlich feste Knoten. Die Rezeption des biblischen Textes schafft demnach neue Traditionen. Im Falle der LXX schafft sie sogar eine neue Sprache, die über weitergehende Benennungen und Abgrenzungen verfügt, als das Koine-Griechisch der Umwelt, der sie verbunden ist.[53] Die Übersetzung des Buches Numeri steht somit im Dienste der von Assmann beschriebenen "Mosaischen Unterscheidung", wir konnten sogar sehen, daß sie diese Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Gottesverehrung noch stärker pointiert, als das im hebräischen Bibeltext der Fall ist.

Wir wissen heute nicht, wie stark diese Übersetzung von nichtjüdischen Bevölkerungsschichten Alexandriens rezipiert worden ist. Vieles spricht dafür, daß speziell die legislativen Teile der Tora vor allem für den internen Gebrauch der jüdischen Gemeinden angefertigt wurden. Das bedeutet aber, anders als es wohl in der Genesis der Fall war, daß man sich nicht um die Übersetzbarkeit des wahren Gottes bemühen mußte. Doch läßt sich m.E. ein anderes Phänomen feststellen: Im Zuge der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion hat sich auch die Übersetzungsaufgabe verändert: Nunmehr geht es darum, auch in der neuen Sprache zu formulieren, was denn die wahre, mosaische Religion ist, wo die Gren-

[52] In 22,31 findet sich in manchen Handschriften und daher auch bei RAHLFS noch ein weiteres κύριος, das aber nicht ursprünglich sein kann, vgl. J.W. WEVERS, *Text History of the Greek Numbers* (MSU 16), Göttingen 1982, 130.

[53] Das gilt besonders für die von DANIEL, *Recherches* (Anm. 7), herausgearbeiteten Abgrenzungen hinsichtlich der Kultterminologie.

zen zur falschen Religion verlaufen. Im Buch Numeri verlaufen diese Grenzen innerhalb wie außerhalb der paradigmatischen Wüstengemeinde, und sie haben sich beispielhaft bei der Frage des Kultus gezeigt, weil im Kultus Gottheit und Menschheit kommunizieren können.[54]

Nach außen hin jedoch, außerhalb der eigenen Gemeinde, will die Numeri-LXX wohl gar nicht mehr übersetzen. Der Glaube und das Wissen um den wahren Gott sind zwar übersetzbar, doch nur innerhalb des Systems. Seine Wahrheit durch eine zu weite Öffnung aufs Spiel zu setzen, kam nicht in Frage. Und nur weil die griechische Version diese Wahrheit vollgültig beinhaltet hatte, konnte sie weiterhin, auch in der neuen Sprache, *Bibel* sein, zunächst die Bibel der Juden Alexandrias, dann auch die Bibel der Juden, die zu Christen wurden. Sie konnten in der griechischen Version der Bibel die Wahrheit wiederfinden, die ihnen im Lichte des Christusereignisses zur persönlichen Lebenswahrheit geworden war. Die *doppelte* Überlieferung des biblischen Textes verweist also paradoxerweise auf die *Ein*heit des göttlichen Heilswillens und damit auf die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen. Der historischen Entwicklung des Bibeltextes ist es daher vollkommen angemessen, wenn unter Adrian Schenkers Leitung Juden und Christen gemeinsam an einer künftigen Neuausgabe des Bibeltextes, der *Biblia Hebraica Quinta*, arbeiten.[55]

---

[54] Vgl. dazu etwa A. MARX, "Familiarité et transcendence. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament", in: A. SCHENKER (Hrsg.), *Studien zu Opfer und Kult* (FAT 3), Tübingen 1992, 1-14.

[55] Vgl. A. SCHENKER, "Eine Neuausgabe der Biblia Hebraica", *ZAH* 9, 1996, 58-61.

Literary Design – A Criterion for Originality ?
A Case Study: 3 Kgdms 12:24a-z; 1 K 11–14

Zipora Talshir

In a treatise on the story attested in the Septuagint of 3 Kgdms 12:24a-z Adrian Schenker proposed a new approach to evaluating the relationship between this story and its parallel in the MT of 1 K 11–14, and, in fact, between other parallel complex units of this sort: "L'inadéquation d'un récit encastré dans une architecture contextuelle plus large trahit le réemploi de cette pièce narrative préexistante dans une nouvelle organisation contextuelle. Au contraire, quand un récit est parfaitement intégré dans son contexte global, la probabilité est forte que contexte et récit soient faits l'un pour l'autre." In regard to our specific case, this general working hypothesis results in the following conclusion: "Le sens de la relation entre les deux formes du texte va donc de l'H.A. [= 3 Kgdms 12:24a-z] qui est la base, au TM [=1 K 11–14] qui en est une réécriture.[1]

I graciously thank Adrian Schenker for defining my own place in the history of research of this story, for the appreciation he kindly shows for my work, and especially for the subtle and delicate way in which he questions my conclusions. For, in the last analysis, his thesis is directed against mine.[2] While in his view 3 Kgdms 12:24a-z is a harmonious and, therefore, original piece of literature, I see its *raison d'être* in its author's ingenious idea to create a harmonious story out of the cluttered material he found in the Books of Kings. Literary design is indeed a major factor in the creation of the Alternative Story; the question is whether it also counts as evidence for its priority in comparison with the MT version of the material.

Following Schenker's footsteps, I start with a comment on the title suitable for the story of 3Kgdms 12:24a-z: I named it 'the Alternative Story', since, within the Septuagint, it follows partly parallel material, and thus forms an alternative to the preceding material, which runs, more or less, parallel to 1 K / 3 Kgdms 11–12. *Post factum*, this title may imply that the Alternative Story is secondary in comparison with the material preserved in 1 K 11–14. As such, it is a diachronic title, expressing as it

---

1 A. SCHENKER, "Jéroboam et la division du royaume dans la Septante Ancienne", in: A. DE PURY, T. RÖMER & J.D. MACCHI (éds.), *Israël construit son Histoire*, Geneva 1996, 193-236.

2 Z. TALSHIR, *The Alternative Story, 3 Kingdoms 12:24a-z* (Jerusalem Bible Studies 6), Jerusalem 1993.

does the relationship between the two forms of the story. In order to avoid the possible implications of such a telling title, Schenker offers a different heading to 3Kgdms 12:24a-z: "l'Histoire des Deux Ambitions". This exquisite title aims at expressing the essence of the story – a story about the ambitions of Jeroboam and Rehoboam, and is, therefore, a literary title, and hence 'synchronic' by definition. This difference more or less sums up the gap between our approaches, although, Schenker too arrives at diachronic conclusions, only on the basis of literary considerations.

It is not my intention to advocate my understanding of the story by reintroducing the detailed argumentation which led me to the conclusion that the Alternative Story is secondary in comparison with 1 K 11-14. I am also not going to debate Schenker's close analysis of the story. In this framework, I would rather present some principles in defense of my thesis against Schenker's challenge. I will relate to four issues:

I. Contextual Reading in a Translation.
II. Operating in a Vacuum.
III. Literary Harmony as Criterion of Originality.
IV. The Method – Objectivity *versus* Subjectivity.

I. CONTEXTUAL READING IN A TRANSLATION

In his study, Schenker moves the focal point from the long established practice of highlighting the discrepancies between different versions to an attempt to understand the meaning of the variants in their own context. Recently, Arie van der Kooij advocated the same approach in a study on the death of Josiah in I Esdras, another work which kindled my interest as well as Schenker's. Van der Kooij, however, focused on contextual reading of the Greek version, not related to its *Vorlage*.[3] Both Schenker and myself aim at the *Vorlage*. I would like, however, to offer a brief com-

[3] A. VAN DER KOOIJ, "The Death of Josiah according to 1 Esdras", *Textus* 19, 1998, 97-109. On p. 98 he says: "Differences between LXX and MT are dealt with, quite often, in an *ad hoc* fashion by examining at the word level which Hebrew reading may underlie the Greek. In this study, however, the method of analysis is different. In order to take passages like 1 Esd 1:23-30 as seriously as possible in their own right it seems more appropriate to deal with such a passage by way of a *contextual approach*. The basic idea of this approach is to examine differences between LXX and MT not on word level, but at the level of its own context in Greek, first of all the immediate one (pericope, or chapter), before dealing with the question of the underlying Hebrew text. The crucial matter is to see whether specific readings in the Greek text cohere with each other and whether they make sense as part of the Greek as it stands."

ment on the problematic character of contextual reading based on a translation rather than an independent work.

Let me illustrate the problem through one item in the story under discussion, i.e., the standing of §e in the context. In my study, I explained it as a flash-back, an interpretation which provided an answer, so I dared hope, to a *crux interpretum* long noticed.

24d καὶ ἤκουσεν ᾿Ιεροβοὰμ ἐν Αἰγύπτῳ	וישמע ירבעם במצרים
ὅτι τέθνηκεν Σαλωμών	כי מת שלמה
καὶ ἐλάλησεν εἰς τὰ ὦτα Σουσακὶμ	וידבר באזני שישק
βασιλέως Αἰγύπτου λέγων	מלך מצרים לאמר
᾿Εξαπόστειλόν με καὶ ἀπελεύσομαι ἐγὼ	שלחני ואלך
εἰς τὴν γῆν μου·	אל ארצי
καὶ εἶπεν αὐτῷ Σουσακίμ	ויאמר לו שישק
Αἴτησαί τι αἴτημα καὶ δώσω σοι.	שאל מה ואתן לך
24e καὶ Σουσακὶμ ἔδωκεν τῷ ᾿Ιεροβοὰμ	ושישק נתן לירבעם
τὴν ῎Ανω (...)	את אנה
αὐτῷ εἰς γυναῖκα (...)	לו לאשה
καὶ ἔτεκεν τῷ ᾿Ιεροβοὰμ	ותלד לירבעם
τὸν ᾿Αβιὰ υἱὸν αὐτοῦ.	את אביה בנו
24f καὶ εἶπεν ᾿Ιεροβοὰμ πρὸς Σουσακίμ	ויאמר ירבעם אל שישק
῎Οντως ἐξαπόστειλόν με καὶ ἀπελεύσομαι.	לא כי שלח תשלחני ואלך
καὶ ἐξῆλθεν ᾿Ιεροβοὰμ ἐξ Αἰγύπτου (...)	ויצא ירבעם ממצרים

I believe that §§d and f form a sequence while §e intrudes with a well planned flash-back. While this flash-back is not detectable in the Greek, it clearly stands out in the presumed *Vorlage*. In §d the Greek form καὶ ἤκουσεν suggests a consecutive form in the Hebrew: וישמע. Similarly, §f begins with καὶ εἶπεν, again implying a consecutive form: ויאמר. This is not the case in §e, which starts with: καὶ Σουσακὶμ ἔδωκεν, implying a different verbal clause, i.e., ושישק נתן. This form of the verb is clearly chosen in order to break the sequence of consecutive verbs. At the end of §d Shishak makes a suggestion to Jeroboam: “Ask what you will and I shall give it to you.” At the beginning of §f Jeroboam rejects this suggestion: “Just give me leave to go.” In between the author offers an explanation as to why Shishak insisted that Jeroboam stay, specifying that Shishak had already given Jeroboam a great deal: Jeroboam had married into the royal family and a child was born. This description of the sequence of events in the Alternative Story is based solely on its own dynamics and contributes to its understanding. This understanding, however, is possible

only by looking beyond the translation and into the exact form of the *Vorlage*, so often unattainable.[4]

I dare say that Schenker accepts two assumptions of mine which underlie the above presentation. First, he agrees that the Alternative Story was indeed originally written in Hebrew – this is inherent in his thesis, since he regards the Alternative Story as the original. Second, he acknowledges my assessment that this author is fond of the literary device of flash-back (p. 204). It is not clear to me, therefore, why the objection to my contextual reading, seeing that both the Hebrew phrasing, the author's literary practice, and the pace of the story, all speak for a flash-back.

II. OPERATING IN A VACUUM

The comparison between 3 Kgdms 12:24a-z and 1 K 11–14 as if they were two parallel *independent* literary units operates in a vacuum, without taking into consideration the standards set by the larger context of the Books of Kings.

I have no objection to Schenker's evaluation of the problematic texture of the material in the Books of Kings. My unequivocal decision in favor of the MT edition is not an attempt to commend it as an original well-composed literary work. The problems of 1 K 11–14 are milestones in the research of the Books of Kings. It is impossible, I believe, to explain away these problems. Thus, the story of Hadad in Egypt is clearly curtailed; the motives of a single tribe as against two tribes clinging to Rehoboam obviously do not live in harmony; the role of Jeroboam in the negotiations is at least ambiguous. And these are only the tip of the iceberg.

Do all these discrepancies serve as evidence of the secondary status of 1 K 11–14 *versus* the Alternative Story? Quite the contrary. The problematic nature of the account in its MT version perfectly fits in its larger context of the Books of Kings. The fragmentary, miscellaneous, sometimes contradictory nature of our material is characteristic of the larger literary work of which it is a part.

---

4 I find it difficult to accept Schenker's reconstruction (p. 199) of a linear course of events, assuming that there is time for a marriage and a child's birth since in the alternative story the conference at Shechem does not have to follow immediately on Solomon's death; the fact is that the starting point of the people's complaint in the alternative story exactly as in the MT is the situation in Solomon's time: "Your father made his yoke heavy upon us and his table groaned with food. And now, you make it lighter upon us an then we will serve you" (§p). It is a demand for a change. It is an ultimatum, which, unless accepted, the people will not accept the king's authority.

It is enough to have a short glance at the reign of Solomon to realize the nature of the material we are dealing with. The structure of Solomon's reign is notorious for its incoherence. In addition, this unit is composed of clearly marked different literary units of multifarious provenance. Side by side we find the short colorful stories of the trial and the visit of the Queen of Sheba; concise archival-like data; a wealth of Temple-related information; revelations and an extensive prayer on the occasion of the dedication of the Temple. The author's attempt to integrate all these into a fluent narrative is far from successful.[5] It is not surprising that this variety ends up occasionally in contrasting presentations.[6] The rest of the Books of Kings as well is of composite nature, let alone the entire Deuteronomistic historiography.

My point is, then, that the Jeroboam-Rehoboam material is part of a larger work, characteristically complex, the result of a laborious attempt to integrate existent, diverse materials into a reasonable sequence. The traces of this procedure are salient. The seams which betray the process of composition in the Books of Kings vanish in the Alternative Story. There are no contradictions. There is no tension. Different genres live in peace, beautifully integrated into one well-composed sequence: prophecies; a prophetic tale about a fortune-telling man of God; a wisdom-literature-related story of a hardheaded king consulting young-men and old-men and choosing the wrong advise and data-like notices – all these embedded in Deuteronomistic dictums.

Let us go on with the same argumentation from a different angle. §a is the indispensable opening of the Alternative Story: "And King Solomon slept with his fathers ... and Rehoboam his son reigned in his stead ... He was sixteen years old ... and he reigned twelve years ... And his mother's name was Naamah ... And he did what was evil in the eyes of the

---

5 Attempts were made to probe into the redactor's mind for latent unifying themes and structures, each scholar advocating a different structure and different themes that guided this structure; see B. PORTEN, "The Structure and Theme of the Solomon Narrative", *HUCA* 38, 1967, 93-128; K.I. PARKER, "Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11", *JSOT* 42, 1988, 19-27; A. FRISCH, "Structure and its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1–12:24)", *JSOT* 51, 1991, 3-14; ID., "The Narrative of Solomon's Reign: A Rejoinder", *ibid.*, 22-24.

6 For example, among other preparations towards the building of the Temple, one finds a reference to the levy recruited for Solomon's huge building project: "King Solomon raised a levy of forced labor out of all Israel; and the levy numbered thirty thousand men" (1 K 5:27; RSV v. 13). On the other end of the Temple the levy is of a quite different provenance: "And this is the account of the forced labor which King Solomon levied to build... All the people who were left of the Amorites etc., who were not of the people of Israel – their descendants who were left after them in the land... – these Solomon made a forced levy of slaves... But of the people of Israel Solomon made no slaves..." (1 K 9:15-22).

Lord ..." This paragraph may well be perfectly suited to its function within the Alternative Story. We cannot, however, judge it on its own. We cannot overlook the fact that this paragraph is borrowed directly from the framework of the Books of Kings. It is part and parcel of the introductory and concluding formulae which form the backbone of the Book.

I believe that this is also the case with the prophecy dooming the descendants of Jeroboam, in §m. One may argue that §m well suits its place in the Alternative Story as a radical punishment against Jeroboam who rebelled against Solomon and had plans to overthrow his legitimate heir Rehoboam.[7] It should, however, be evaluated against the background of the Books of Kings, where it is part of a pattern of prophecies and their fulfillment. Thus, prophecies very close to the prophecy uttered here against Jeroboam are repeated against the House of Baasha (1 K 16:4, 11-12) and the House of Ahab (1 K 21:21; 2 K 9:8-9).[8]

A final point in reference to the larger context concerns the concluding passage of the Alternative Story (§§x-z). It tells about Rehoboam's intention to confront Jeroboam at Shechem. Rehoboam gathers Judah and Benjamin but the prophet urges them to forgo an attempt to change the situation since it is God's will. This passage may form a fine conclusion to the Alternative Story, but, if considered in the context of the make-up of the Books of Kings it turns into the main proof that the Alternative Story is based on an edition similar to the MT. The parallel passage in 1 K 12:21-24 is unanimously pointed out as belonging to a very late layer in the Books of Kings. The main reason and the most convincing one is the mention of Judah and Benjamin as a national/political unit which forms Rehoboam's kingdom. While history is not the issue here, one cannot but involve a note of historical import. The original literary motif may have referred to one tribe or two tribes that will form Rehoboam's portion of the kingdom, but the interpretation of these two tribes as Judah and Benjamin is not likely to have been part of the ancient traditions of the sort included in the Books of Kings. Never does any text besides the one under discussion speak of the southern domain as Judah and Benjamin. Were the Alternative Story earlier than the Books of Kings, one

---

[7] SCHENKER (n. 1), 201-202. I rather believe that §m disrupts the pace of the story since it imposes a harsh punishment upon Jeroboam although at this stage of the story it is not clear why he deserves it. Speaking of signs which betray the former contexts of re-used elements, §m is an excellent example of such a clue: it clearly shows that the prophecy was once part of different context.

[8] The standard study on this is G. VON RAD, "Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern", in: *Deuteronomium-Studien*, Göttingen 1947 = ID., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, 189-204. W. DIETRICH argued for a late prophetic layer in the Books of Kings (DtrP) composed of a range of prohecies and their fulfilment; see *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108), Göttingen 1973.

would hardly expect it to speak of Judah and Benjamin. This unit, makes its initial appearance in the words of Jeremiah but becomes commonplace only in Chronicles, Ezra and Nehemiah.

The passages referred to, §§a, m, and x-z, are deuteronomistic or post-deuteronomistic and as such do not allow the Alternative Story to assume the position of a pre-deuteronomistic piece of literature. On the contrary, the use of these passages proves that the Alternative Story postdates the latest form of the Books of Kings, but then I promised not to repeat what is already written in my debated study.

III. LITERARY HARMONY AS CRITERION OF ORIGINALITY

In my study, I outlined the coherent structure and fine literary design of the Alternative Story. Schenker offers new insights into the makeup of the story and subtle evaluations of its significance. His main contribution, as quoted above, is in demonstrating how the different elements were joined together into one harmonious sequence. This harmony, it is argued, proves the originality of this design as against the cluttered material in the MT. In my opinion, a harmonious literary design in which the details are smoothly interwoven into the context does not stand as proof of its originality. It is to be expected that later authors rewrite their sources, offering a new design which follows literary standards higher than those of their predecessors.

The following cases seem to be straightforward examples of later tradents who succeeded in creating literary designs which surpass their sources in many respects.

1. Rewriting the Pentateuch

We first consider the relationship between the different editions of the Pentateuch which circulated in Israel in the last centuries B.C.E., one which finally crystallized in the MT, but is also attested in, e.g., the Septuagint, and another, preserved in certain Qumran scrolls and in the Samaritan Pentateuch, which we name here the harmonistic edition.[9]

---

[9] Especially, 4QpaleoEx^{m} and 4QNum^{b}; see P.W. SKEHAN, E. ULRICH & J.E. SANDERSON, *Qumran Cave 4. Vol. IV* (DJD IX), Oxford 1992. Since the harmonizations were first detected in the Samaritan Pentateuch, the later discovered manuscripts from Qumran which agreed with the Samaritan Pentateuch (except for the sectarian changes) were titled 'proto-Samaritan' texts; however, there is nothing 'Samaritan' about most of the variants shared by the Samaritan Pentateuch and the scrolls; the latter, are therefore better named according to their main feature, that is, the harmonizations.

(1) One simple example is Jacob's dream, referred to in his address to Rachel and Leah (Gn 31:11-13). On reading the MT one may wonder when this revelation actually took place.[10] The harmonistic edition of the Pentateuch has an answer to this question. The dream indeed appears in due course, right after Jacob's prosperity is described (appended after 30:36). This is certainly a more harmonious course of events, but is it the original?

(2) A better example still, is the entire complex of the ten plagues brought upon the Egyptians (Ex 7:14–11:10). In the MT, the repeated scenario involves, in the main, two stages: (a) the Lord calls upon Moses to go to Pharaoh and announce the forthcoming plague (e.g., 7:14-18); (b) the plague is indeed implemented (e.g., 7:19-25). Moses is never said to have actually gone to Pharaoh. The harmonistic minded redactor was liable to note such discrepancies. Indeed, he complemented the missing stage time and again, repeating *verbatim* the Lord's announcement in Moses' address to Pharaoh, e.g., in an addition appended after 7:18: "Then Moses and Aaron went to Pharaoh and said to him: The Lord ... sent us to you, saying, Let my people go ... and behold, you have not yet obeyed. Thus says the Lord ... behold, I will strike the water that is in the Nile ... and it shall be turned to blood ..." (= vv. 16-18, appended after v. 18).[11] The gaps are thus filled, but is the larger version the original?

(3) Finally, he who reads the Torah as a continuous composition is surprised to find in Deuteronomy's retrospective speeches quotations from the words of the Lord, Moses, or the people, which are not attested in the course of events in the previous books. This incoherence was taken care of in the harmonistic edition. Quotations mentioned only in Deuteronomy in the MT are quoted in the harmonistic edition also *ad locum*, in the allegedly original contexts of the Books of Exodus[12] and Numbers.[13]

J.H. TIGAY rather uses these texts in the arena of literary criticism; see "An Empirical Basis for the Documentary Hypothesis", *JBL* 94, 1975, 329-342.

10 One remains somewhat confused also in regard to the relationship between the Lord's short message (v. 3) and the detailed message of the angel of God in the dream (vv. 11-13).

11 Similar additions occur at 7:29; 8:19; 9:5; 9:19; 10:2; 11:3.

12 Thus, in Deuteronomy, Moses introduces the nomination of judges as following: "At that time I said to you, I am not able alone to bear you..." (Dt 1:9-18). In Exodus, however, this is the initiative of Moses' father-in-law (Ex 18:17-23). The two incongruous versions are reconciled in the harmonistic edition, as Moses' words quoted in Deuteronomy are added in Exodus. The most celebrate example of this pattern is found after the ten commandments, as the words of the people are complemented in Ex 20:15ff according to the parallel situation described in Dt 5:20-24 (RSV vv. 23-27). The same context is further expanded with the law of the prophet (Dt 18:17-22, appended at Ex 20:18), since it is explicity related to the people's demand to have an intermediator speak for them to the Lord: "The Lord your God will raise up for you a prophet like

Well, does the harmonistic edition of the Pentateuch preserve the original text? Are we not dealing with a crystal-clear method of harmonization which remedies the problems of a given form of a text?

The harmonistic edition of the Torah is an example of a very limited revision made with a fixed intention to arrive at a more homogeneous design. Other works based on the Torah are by far more ambitious. The author of the Temple Scroll, for example, creates his very own composition using the Torah in manifold methods. On many occasions he conflates different texts of different origin, but "It is impossible to regularly and accurately separate out and reconstruct the sources that have been used by the Temple Scroll. In many places it is even difficult, if not impossible, to distinguish between the earlier sources and the author's own words."[14]

2. *Rewriting History*

The natural example within biblical literature would be the work of the Chronicler whose sources are at least partly known to us.[15] The Chronicler had a clear idea of the image of history he wanted to present and of the literary design in which he wanted to clad it, thus leaving his heavy imprint on the material he used and creating a congruous story whose parts are agreeably related. Does this make his work the base and the Books of Kings a later elaboration?

One main feature of Chronicles is that it forgoes the history of the Northern kingdom. Consequently, it offers a more coherent account of Judah's history in comparison with the Books of Kings whose synchronic presentation necessarily skips from one kingdom to the other introducing chronological disorder. Take the reign of Jehoshaphat for an example. The Books of Kings devote only a few verses to Jehoshaphat's reign (1 K

---

me...just as you desired of the Lord...at Horeb on the day of the assembly, when you said, Let me not hear again the voice of the Lord...lest I die" (Dt 18:15-16).

[13] God's words are quoted at Nu 10:10 in accordance with Dt 1:6-8: "The Lord our God said to us in Horeb..."; Moses' words are quoted at Nu 12:16, in accordance with Dt 1:20-23: "And I said to you..."; and the people's complaint appears at Nu 13:33 in accordance with Dt 1:27-33: "and you murmured in your tents, and said...".

[14] S.A. KAUFMAN, "The Temple Scroll and Higher Criticism", *HUCA* 53, 1982, 33. Kaufmam, like Tigay (above, n. 11), uses the Temple Scroll "to test the methods of higher criticism empirically" (quoted from the abstract, p. 29). I thank Prof. V. Hurowitz for this reference and for other helpful comments.

[15] Recent one-dimentional simplistic approaches forgo two hundreds years of research which resulted in a clear diachronical relationship between Chronicles and Samuel-Kings; see A.G. AULD, *Kings without Privilege*, Edinburgh 1994, challenged in my article, "The Reign of Solomon in the Making – Pseudo-Connections between 3 Kingdoms and Chronicles", *VT* 50, 2000, 233-249.

22:41-51). Moreover, this concise unit scarcely comprises more than the framework, all the details being compressed into the opening and concluding formulae. Thus, the description of Jehoshaphat's reign in the Books of Kings is both exceedingly brief and awkwardly cluttered. Besides this gauche literary design, the reader is surprised to encounter Jehoshaphat both before his reign is introduced, in the war against the Arameans at Ramoth Gilead (22:1-40), and after his death is proclaimed, in the war against Moab (2 K 3). One may convincingly argue that the different parts of the history of King Jehoshaphat do not live in harmony in the Books of Kings. On the other hand, in the Books of Chronicles, Jehoshaphat's reign is properly introduced before the war at Ramoth Gilead is mentioned: "Jehoshaphat his son reigned in his stead, and strengthened himself against Israel" (2 C 17:1).[16] The Chronicler then proceeds with a lengthy and coherent account of Jehoshaphat's reign until its end. The unit forming Jehoshaphat's entire reign in Kings is used by the Chronicler as a mere conclusion (2 C 20:31–21:1). Needless to say, the Chronicler's account of Jehoshaphat's reign is by far more harmonious than its counterpart in the Books of Kings. Is it, therefore, the base? Is the author of Kings re-using parts of the Chronicler's history for purposes other than the original, thus revealing his work's real nature? This is certainly not the case. The alleged disharmony in the literary design of the reign of Jehoshaphat is in perfect harmony with the structure of the Books of Kings. It accords with the pattern chosen by the author in order to make possible a reasonable synchronic presentation of the reigns of Israel and Judah.[17] As for the Chronicler, his manipulation of his sources is also lucid; the case of Jehoshaphat is no exception. The Books of Kings form his basis, which he copies, rewrites, abridges and expands. He first came across the war of Jehoshaphat and Ahab and therefore started the account of Jehoshaphat's reign just before it, introducing a bulk of material not attested in Kings before and after this account as he does on other occasions. Only then did he come across the actual description of Jehoshaphat's reign in Kings and used it as a summary.[18] Thus, working

[16] JPS: "His son succeeded him as king, and took firm hold of Israel." These are in fact the concluding words of Asa's Reign (1 K 15:24) used by the Chronicler as an openning to the Reign of his successor, Jehoshaphat.

[17] Similarly, the war between Asa and Baasha is described (1 K 15:17-22) before the latter's reign has been introduced (15:33ff). See S.R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh [9]1913, 189; Z. TALSHIR, "Towards the Structure of the Books of Kings – Formulaic Synchronism and Story Synchronism", in: M. FOX *et al.* (eds.), *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, IN, 1996, 73*-87* (Hebrew).

[18] Rehoboam's history is similarly treated. His reign is described in short in 1 K 14:21-31. Because of his new design of the material, the Chronicler has to postpone the de-

in the wider context of Kings and Chronicles, we are able to understand the procedure which yielded the difficult text of Kings, on the one hand, and are not blinded by the harmonious account of the Chronicler, on the other.

Unlike the Chronicler, Josephus tells the history of both Judah and Israel. His account, however, does not suffer from the disadvantages of the Books of Kings. It presents a continuous chronological course of events. Josephus was aware of the chronological confusion caused by the straightforward structure adopted by the author of the Books of Kings. He, as an historian, made a simple decision to discard the artificial division between the histories of Judah and Israel and invested the best of his efforts to interweave the accounts of the two kingdoms. He repeatedly passes from one kingdom to the other in attempt to interlace the events related to the two kingdoms into one line. In fact, he is forced to announce his system throughout the history of the parallel kingdoms. Right at the beginning he says: "I shall now relate, first the acts of Jeroboam, the king of Israel, and then in what follows we shall tell what happened in the reign of Rehoboam, the king of the two tribes. For in this way an orderly arrangement can be preserved throughout the history" (Antiquities, viii, §224).[19] On passing from the reign of Asa to the presumed parallel events in the reign of Baasha he says: "Such was the state of things under Asa, the king of the two tribes. I shall now return to the people of Israel and their king Baasa..." (§298). The intensive liaisons between Judah and Israel during the reign of Jehoshaphat forced Josephus to repeatedly go back and forth from Jehoshaphat to Ahab and his sons (viii, §393; §§398ff; ix, §§1ff),[20] turning the parallel stories of his source into a truly synchronic history.

In his quest for a congruous history, Josephus confronted other difficulties as well. Not only did he have to overcome the problems presented by the Books of Kings, he also had to combine the latter's history with that of the Books of Chronicles. Indeed, he who reads the Bible as an

---

tails provided in the introductory formula (ibid, vv. 21-22a) until the conclusion to Rehoboam's reign (2 C 12:13-14a). Note that in both cases the Chronicler (inaptly) uses the consecutive form (2 C 12:13 ויתחזק המלך רחבעם בירושלם וימלך...; 2 C 20:31 וימלך יהושפט על יהודה...) in the conclusion; see also 2 C 9:30, at the end of Solomon's reign: וימלך שלמה בירושלם.... Classical Hebrew would rather start with the subject and go on with a simple past, e.g., ושלמה מלך.

19 He further regulates the parallel histories of Jeroboam and Rehoboam as his story goes on, §§245, 265.

20 Josephus too did not escape the difficulties altogether. Thus, he first concludes Jehoshaphat's reign (ix, §17), and only later tells of his part in Jehoram's war against Moab (§§27ff); at least, no one is said to have died before the account of his actions is through – Jehoshaphat's death is postponed until after that war (§44).

entity wonders at these parallel, sometimes conflicting descriptions of the history of Israel. Throughout his history, Josephus interweaves the material from both works into one continuous narrative. Were we left with his account only, we most likely could not identify the different provenance of the materials.

In addition, Josephus integrated in his work different sorts of materials whether found within the biblical books or borrowed from apocryphal works. Thus he embodied the story of the contest between Darius's bodyguards, found in I Esdras 3–4, into the story of the Return. In fact, the author of I Esdras preceded Josephus in trying, with little success, to turn the story of the three youths, into the setting of Zerubbabel's appearance on the stage of history. Even if the author of I Esdras and Josephus had succeeded in producing a uniform history of the return, the mixture of literary genres would have served as a warning against their originality, since it is more than likely that different literary genres were created in different milieus.

Josippon goes one step further, providing an enticing setting for the Story of the Youths. None of the previous accounts on the return explain how Zeubbabel actually arrived in the Persian court. Josippon closes the gap: it was Daniel, the former counsellor of the Persian King, who, at old age, recommended Zerubbabel as his successor (6:1-31). And Josippon's design of the Story of the Youths itself (6:32-134) undoubtedly surpasses that of both I Esdras and Josephus.[21]

We can continue into later times with endless examples of skilled writers who provided exquisite literary works based on fragmentary and precarious sources, such as Ginzberg's *Legends of the Jews* who turns the manifold post-biblical sources into a continuum.

The most famous harmony of former sources is of course Tatian's *Diatessaron*. Moore, in his pioneering study of the work, poses the inevitable question: "Every Old Testament scholar who examines the Diatessaron will doubtless ask himself the question: If this Composite Gospel had come down to us as the Pentateuch has, without diacritical signs to distinguish one source from another, the original sources themselves having been lost, should we be able, by the methods which we have applied to the Pentateuch, to decompose it, and to reconstitute its elements?" He answers in the affirmative: "No matter how closely parallel the sources, no matter how ingenious the mosaic, the lack of homogeneousness in

---

[21] D. FLUSSER, *The Josippon*, Jerusalem 1978, vol. I, 35-41 (Hebrew).

conception will appear."[22] I tried to point out the opposite angle, arguing that in many cases the new form by no means betrays its history. Later works, based on former sources, may certainly be of finer literary quality, higher homogeneity, and better literary designs.

While the author of the Alternative Story might have succeeded in producing a uniform story of the division of the kingdom, it is still based on the combination of materials of different provenance. We are used to redactions which leave clear traces of the process of their composition and which betray the previous life of the original materials. The MT's version of our material complies with this image of biblical literature whereas the Alternative Story is a later elaboration which succeeded to a large extent to hide the discrepancies which characterize the Books of Kings.

IV. THE METHOD – OBJECTIVITY *VERSUS* SUBJECTIVITY

Finally, we come to the core of the matter, i.e., the method of establishing the relationship between the parallel versions of a literary unit. Schenker disapproves of the methods characteristic in extant studies: "A lire les études sur ce sujet, on ne peut pas se défendre de l'impression que l'appréciation subjective, et les raisons de probabilité plus ou moins grande, dominent le champ" (p. 196).

Probability seems indeed to be a leading factor in the process of establishing the relationship between two parallel versions. After all, the philological device of comparison is anchored in questions of probability: Is a change better perceived in one direction or the other? Is it more logical that A turned into B, or rather that B turned into A? However, the comparative, diachronic method inherent in my study is certainly not solely based on subjective appreciation. It operates, as I see it, in an established field of research which relates to different levels of biblical interpretation: changes introduced into the biblical texts; differences between parallel texts in the Bible and between the Bible and other textual witnesses; rewriting procedures in the so-called 'para-biblical' texts from Qumran, as well as other Qumranic works, the Apocrypha and the extensive Rabbinic Literature. Concentrating on the latter, we may say that comprehensive studies such as Heinemann's and Fraenkel's on the methods of the Midrash form a firm basis for earlier, more primitive stages of remodeling

---

[22] G.F. MOORE, "Tatian's Diatessaron and the Analysis of the Pentateuch", *JBL* 9, 1890, 201-215, reprinted in the intriguing volume edited by J.H. TIGAY, *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, 243-256.

biblical texts.[23] These established patterns of rethinking and rewriting the Bible, based on a wealth of material, offer numerous standard devices of reworking extant sources. The Sages intently fill in gaps, supply seemingly missing details such as names for anonymous figures and dates for important events, and assiduously elaborate on obscure matters. Insistent refutation of contradictions, far-fetched analogies between separate matters, and amazing anachronistic expositions are only some of the main features of Midrash.

Midrashic patterns are not characteristic only of the world of the Jewish Sages and most certainly did not start with them or end with them. Fishbane concludes his scholarly volume on biblical interpretation as following: "from the cumulative evidence of scribal, legal, aggadic and mantological exegesis, this possibility [i.e., "that early Jewish Biblical exegesis has antecedents in the Hebrew Bible"] certainly seems to be a reasonable inference. Indeed, the broad range of stylistic patterns from many periods, together with their corresponding technical terms, strategies, or procedures, suggest that exegetical techniques and traditions developed locally and cumulatively in ancient Israel from monarchical times and continued into the Graeco-Roman period, where they served as a major reservoir for the Jewish schools and techniques of exegesis then developing".[24] Midrashic patterns were followed by those who created the new editions of the Books of Samuel – as reflected in 4QSam^{a},[25] and of the Books of Kings – as reflected in the Septuagint,[26] as well as by the author of the Books of Chronicles.[27] The same approach is followed in the flourishing study of 'Rewritten Bible', denoting "the many genres of Second Temple texts related to the Bible, ranging from compositions closely connected to the biblical text, to paraphrases, in which biblical ter-

---

23 I. HEINEMANN, *The Methods of the Aggada*, Jerusalem – Givatayim 1970 (Hebrew); J. FRAENKEL, *The Methods of the Aggada and the Midrash*, 2 vols., Givatayim 1991 (Hebrew).

24 M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 525. See also I.L. SEELIGMANN, "Voraussetzungen der Midrashexegese", *SVT* 1, 1953, 150-181 = ID., *Studies in Biblical Literature*, Jerusalem 1992, 429-453 (Hebrew).

25 See A. ROFÉ, "4QMidrash Samuel? – Observations concerning the Character of 4QSam^{a}", *Textus* 19, 1998, 63-74; ID., "From Tradition to Criticism: Jewish Sources as an Aid to the Critical Study of the Hebrew Bible", in: J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Cambridge 1995* (SVT 66), Leiden – New York – Köln 1997, 235-246.

26 Gooding's exquisite studies demonstrate the state of mind of this revisor; see, *inter alia*, D.W. GOODING, "Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns", *Textus* 7, 1969, 1-29; also Z. TALSHIR, "The Nature of the Edition of the Book of Kings Reflected in the LXX", *Tarbiz* 59, 1990, 249-302 (Hebrew).

27 I.L. SEELIGMANN, "The Beginnings of Midrash in the Books of Chronicles", *Tarbiz* 49, 1979/80, 14-32 = ID., *Studies in Biblical Literature*, Jerusalem 1992, 454-474 (Hebrew).

minology is present, all the way to expansions of stories which use the biblical narrative as a springboard for the creation of an essentially new story."[28] In my view, then, this fertile field of Midrashic rewriting of the Bible produced the Alternative Story as a whole, and nourished the many changes in details in comparison with the version of 1 K.

As regards the composition of the story as a whole, considerations of probability, moored in common rewriting patterns, speak for a later provenance of the Alternative Story. Why would someone dismember a seemingly perfect literary work such as the Alternative Story in order to create a story full of stumbling blocks such as the parallel version in the Books of Kings? Or, in reference to the main change in contents between the versions: why would someone take a story told about Jeroboam, the future King of Israel, and lend it to an unknown Edomite hero? Why would the author of the biblical story, obviously eager to smear Jeroboam, spare him the story of a forbidden marriage and the birth of a doomed child? In my view, the author of the Alternative Story, a perceptive midrash-minded wise man, made a simple analogy between the two rebels who fled to Egypt and came up with a brilliant idea: he would transfer the story of Hadad, the Edomite prince who fled to Egypt, married into the royal family and begot a child, to Jeroboam, thus creating a perfect setting for the death of the latter's child later on. Around this idea the Alternative Story grew into its present form. The author remodeled the biblical material, discarded many irrelevant passages and many discrepancies, and created a fine, more or less harmonious story. This description of the history of this tradition remains within the borders of diachronic evaluations of known examples of retelling stories, such as the Septuagint *versus* Theodotion's version of the Book of Daniel and its adjacent works of Bel and the Dragon and Sussana, or the long and short versions of the Book of Tobit, or some parts of the Book of Jubilees.

As for the details, let me first call attention to a fundamental difference in our methods. Schenker first offers his general thesis that the composed literary unit of 3 Kgdms 12:24a-z preserves the original version of the material; he then sets out to demonstrate that the differences in details are accountable in the framework of this theory. My method is essentially inductive. The constant confrontation of the details resulted time and again in the conviction that the Alternative Story presents an elaboration of the material in the form known from the MT. The accumulation of such

---

[28] M. SEGAL, "Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and Genre", *Textus* 19, 1998, 45; and see the bibliography cited on p. 45, n. 2. The border lines between 'biblical' and 'para-biblical' texts has been questioned by B. CHIESA, "Biblical and Parabiblical Texts from Qumran", *Henoch* 20, 1998, 131-151.

indicative details yielded the general position regarding the relationship between the parallel versions.

The evaluation of the details too emerges from considerations of probability common to widely spread methods of rephrasing and remodeling existent material. One clearly understands why Rehoboam's age was changed from forty one in the MT to sixteen in the Alternative Story. The story of the negotiation in Shechem, where Rehoboam takes counsel with the "old men" (זקנים) and the "young men (ילדים) who had grown up with him and stood before him" (1 K 12:8) are a good reason for such a change. The Chronicler arrived at the same conclusion as he described Rehoboam as נער ורך לבב "young and irresolute" (2 C 13:8).[29] There are numerous examples of such elaborations of the biblical material in post biblical works. On the other hand, one is at sea when attempting to understand the change the other way round: why would someone change his age from sixteen to forty one?[30]

In order to answer questions of the sort just mentioned Schenker turns to literary evaluation. He delves into hidden meanings of details, passages, and finally of the whole story in attempt to show the unity of the story as a whole and the congruity of its components. Scholars who approach the Bible as literature and oppose literary criticism claim priority to their system as against the subjectivity and fragility of the diachronical approaches. However, literary approaches are subjective all the same or even more. A work of art is subject to completely different interpretations equally dear to the hearts of its interpreters. Moreover, literary interpretations are liable to be valid in the eyes of one and bizarre in the eyes of another. Thus, naturally, some of Schenker's literary presentations are quite attractive, e.g., as he shows how the story now told of Jeroboam's marriage into the royal family helps build his image of a 'nobody' who ventures to become a king (p. 199). On the other hand, the picture drawn by Schenker of the total dependence of the Pharaoh on the newcomer Jeroboam does not flow naturally from the text and rather seems to be imposed on the story. Schenker resorts to synchronic interpretation but, at the same time, arrives at diachronic conclusions in regard to the relationship between the parallel versions. In my opinion, the confusion

---

[29] For the Chronicler a נער is indeed a sixteen years old youngman, as specified in regard to Josiah's age: "Josiah was eight years old when he began to reign. (...) For in the eighth year of his reign, while he was yet a boy (נער)..." (2 C 34:1,3)

[30] Schenker's verdict on this detail, pp. 215-216, is inconclusive. In his view one may argue both ways; however, one can hardly accept his argument, i.e., that the MT might have changed Rehoboam's age to forty one in order to have Rehoboam born before Solomon's ascent to the throne so that he would not be the son of one of his father's foreign wives who caused his decline. This goes far beyond the text.

between these different methods of research should be reconsidered. The literary quality of a work is its own inherent quality and its implications regarding its relationship with another work is limited by definition.

*

In sum, I would like to go back to Schenker's definition quoted at the beginning of this paper. In its first part, it is argued that disharmony between literary units set in a context betrays their secondary use in this context; this accurately describes the state of the material in the Books of Kings. In its second part, it is argued that harmony between units set in a context proves that they were made for each other; this fits to a great extent the state of the material in the Alternative Story. However, the disharmony in the Books of Kings is the result of the complicated process of its creation and has nothing to do with the Alternative Story. The harmony characteristic of the Alternative Story is its own literary truth and does not affect the evaluation of the disharmonious material of the Books of Kings.

Jérémie 17,1-4 TM, oracle contre ou sur Juda propre au texte long, annoncé en 11,7-8.13 TM et en 15,12-14 TM

Pierre-Maurice Bogaert

Au risque d'apporter des chouettes à Athènes, cette contribution en hommage à notre érudit sexagénaire voudrait tourner et retourner l'énigme que constitue encore – à mes yeux du moins – l'oracle contre l'idolâtrie de Juda, oracle qui se lit en Jr 17,1-4 dans le seul texte massorétique – texte reçu, je dirai dorénavant 'texte long' – et donc aussi dans Théodotion, Aquila, Symmaque, dans la Peshitta[1], dans le Targum[2] et dans la version de Jérôme devenue vulgate, mais non dans le 'texte court', c'est-à-dire dans le modèle hébreu de la Septante[3], et donc dans la *vetus latina*[4], le copte[5], etc. J'avais approché ce passage en 1994[6], et Bernard Gosse y est revenu en 1995, tenant pour acquis que cet oracle est une addition du texte long.[7]

Si j'avais à défendre la thèse de l'antériorité du texte court devant un auditoire hostile ou peu préparé, j'aurais choisi l'exemple des titres en *'ᵃšer*, argument apte à convaincre et entraînant dans le raisonnement l'ensemble de la structure modifiée du livre.[8] Mais à l'évidence nous sommes tous préparés ici à la problématique des deux textes, et Yohanan Goldman a proposé une réponse très méthodique et solide aux critiques de Hermann-Josef Stipp, de Georg Fischer et d'Arie van der Kooij.[9]

---

1 Nous ne disposons malheureusement pas encore d'une édition sûre de la Peshitta.

2 A. SPERBER, *The Bible in Aramaic. Vol. III. The Later Prophets according to the Targum Jonathan*, Leiden 1962, 176 ; R. HAYWARD, *The Targum of Jeremiah Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 12), Edinburgh 1987, 97-99.

3 J. ZIEGLER, *Jeremias. Baruch. Threni. Epistula Jeremiae* (Septuaginta 15), Göttingen, 1957, 1976², 232-234.

4 E. RANKE, *Par Palimpsestorum Wirceburgensium*, Wien 1871, 72.

5 G. MASPERO, *Fragments de version thébaine de l'Ancien Testament* (Mémoires [...] de la Mission archéologique française du Caire, VI, 1), Paris 1892, 232 et n. 1.

6 P.-M. BOGAERT, "Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours", *RB* 101, 1994, 363-406, spéc. 386-387.

7 B. GOSSE, "Jérémie 17,1-5aα dans la rédaction massorétique du livre de Jérémie", *Estudios Bíblicos* 53, 1955, 165-180.

8 P.-M. BOGAERT, "Le livre de Jérémie en perspective" (n. 6), 379-380.

9 Y. GOLDMAN, "Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie", in A.H.W. CURTIS & T. RÖMER (éds.), *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL 128), Leuven 1997, 151-182.

A la différence d'autres additions importantes du texte long, 29,14*. 16-20[10] ; 33,14-26[11] ; 39,1-2.4-13[12] ; 52*[13], qui se caractérisent comme telles par la critique externe et, dès lors que l'on rentre dans la perspective du texte long, par la critique interne, l'oracle contre Juda en 17,1-4 convient en revanche assez bien par son contenu à la prédication de Jérémie avant la destruction et la captivité. Les commentateurs ne mettent habituellement pas en question l'authenticité de ce passage dans sa totalité ou en partie. Qu'il suffise de mentionner William McKane[14], William L. Holladay[15], même Robert P. Carroll[16] et, plus récemment, Hermann-Josef Stipp[17].

Ceux qui se préoccupent d'expliquer l'absence de l'oracle dans la Septante l'attribuent à une omission accidentelle. Ainsi Hermann-Josef Stipp qui, sans partager la thèse de l'antériorité du texte court, connaît bien la problématique et même J. Gerald Janzen, qui, dès avant 1973, a remis en honneur la thèse de l'antériorité du texte court.[18] L'omission serait due à

10 Y. GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118), Fribourg – Göttingen 1992, 80-105.

11 P.-M. BOGAERT, "Urtext, texte court et relecture : Jérémie xxxiii 14-26 TM et ses préparations", in: J.A. EMERTON (éd.), *Congress Volume. Leuven 1989* (SVT 43), Leiden 1991, 236-247 ; J. LUST, "The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case", *JNSL* 20, 1994, 31-48 ; P. PIOVANELLI, "JrB 33,14-26 ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne", in: A.H.W. CURTIS & T. RÖMER, *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL 128), Leuven 1997, 255-276 ; J. FERRY, "«Je restaurerai Juda et Israël» (Jr 33,7.9.26). L'écriture de Jérémie 33", *Transeuphratène* 15, 1998 (Mélanges Jacques Briend, II), 69-82.

12 P.-M. BOGAERT, "La libération de Jérémie et le meurtre de Godolias : le texte court (LXX) et la rédaction longue (TM)", in: D. FRAENKEL, U. QUAST & J.W. WEVERS (éds.), *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren* (MSU 20), Göttingen 1990, 312-322.

13 P.-M. BOGAERT, "Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)", in: G.J. NORTON & S. PISANO (éds.), *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy* (OBO 109), Fribourg – Göttingen 1991, 1-17.– Il faudrait beaucoup de place pour répondre à G. FISCHER, "Jeremia 52 – ein Schlüssel zum Jeremiabuch", *Biblica* 79, 1998, 333-359. D'une façon générale, ses observations confirment la logique du texte long, mais ne considèrent pas la logique propre et distincte du texte court.

14 W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah (ICC)*, vol. I, Edinburgh 1986, 384-385.

15 W. HOLLADAY, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1-25* (Hermeneia), Philadelphia 1986, 483-488.

16 R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, Londres, 1986, 348-350 : "The original form of the statement may have been only v. 1 ..."

17 H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136), Fribourg – Göttingen 1994, 62-63 : "Die Authentizität von 17,1-4 ist unbestritten."

18 J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge, MA, 1973, 117 ; voir p. 21 et 133. Pour Janzen, "15.12-14 is a conflation of a variant of 17.1-4" (*ibid.* 21).

l'haplographie, faute commune chez les copistes. Ce type de faute est d'autant plus invraisemblable que l'omission est longue, car l'œil du copiste a moins de chance de se tromper sur un écart de dix lignes que sur un écart de deux ou trois lignes. Ici le passage n'est pas si long que l'hypothèse de l'omission soit à écarter. Mais deux raisons en limitent la vraisemblance sans exclure la possibilité : d'une part, le passage du même au même se fait sur un seul mot (YHWH ou en grec κύριος) ; d'autre part, l'omission est particulièrement propre pour un accident, car elle porte sur un passage bien distinct.

Avant de conclure à l'omission accidentelle, il importe d'exclure toute autre explication raisonnable, soit une omission délibérée du texte court, soit une addition du texte long. L'omission délibérée n'a été argumentée, à ma connaissance, que par S. Jérôme ; elle résulterait de la volonté d'exclure un oracle trop dur contre Juda, s'achevant au surplus par les mots "pour toujours".[19] L'argumentation rapportée par Jérôme pourrait avoir un certain poids. Les formules *ləᶜôlam* et *ᶜad ᶜôlam* sont employées presque toujours en Jérémie pour appuyer des oracles favorables. Seules exceptions : 49,33, oracle contre Haçor, et 17,4 notre passage. Mais les scribes judéens, copistes du texte long, avaient plus de raison encore de supprimer ce passage que le traducteur grec ou que sa source ; ils l'ont au moins conservé.

Ne l'ont-ils pas ajouté ? Telle est la thèse en faveur de laquelle j'argumenterai aussi loin qu'il est possible. Dans son article de 1995, Bernard Gosse n'hésitait pas à tenir pour acquise l'appartenance de 17,1-4.5aα à la rédaction longue, et il visait à montrer la cohérence de cette addition avec sa vision d'ensemble de cette rédaction. Il conclut : "Ainsi il apparaît que Jér 17,1-5aα insiste sur la gravité du 'péché de Juda', péché cultuel commis avec d'autres dieux, impliquant une rupture d'Alliance avec Dieu, rupture de l'alliance Mosaïque, mais aussi de celle de la libération des esclaves de Jér 34,8ss, et également l'alliance Abrahamique. Mais l'insistance sur la gravité du 'péché de Juda' qui est 'gravé' sur son 'cœur' ne fait que mieux mettre en valeur le pardon divin. Ce pardon divin se manifestera dans la nouvelle alliance, Dieu écrivant lui-même sa Loi sur le cœur. Ce pardon divin est rendu possible par la chute de Babylone, qui permet de lever le châtiment qui pesait sur Juda."[20] Ce faisant, Gosse ne résout pas l'énigme, il la suppose résolue.

Avant d'aller plus loin, récapitulons. Même s'il était avéré que Jr 17,1-4 a appartenu au texte court ou au texte original du recueil jérémien, l'explication de son omission par un accident ne contredirait pas la thèse se-

---

19 Ed. S. REITER, CCL 74, 161-163.
20 B. GOSSE, "Jérémie 17,5aα" (n. 7), 180.

lon laquelle le texte long est une relecture du texte court. Telle était déjà, somme toute, dès 1973, la position de J.G. Janzen. Mais si, comme je crois qu'il faut au moins tenter de le montrer, 17,1-4 est une addition qui s'inscrit dans la refonte du texte long, il reste alors à dire, contre Stipp et mieux que Gosse, le comment et le pourquoi.

I. JR 15,12-14 DANS JR 15,10-21

Les nombreux partisans de l'authenticité de 17,1-4 considèrent qu'une citation de cet oracle a été introduite maladroitement en 15,10-21 aux versets 13-14. Ils expliquent ainsi simultanément le doublet (15,13-14// 17,3-4) et la difficulté de suivre le fil des idées dans la confession (15,10-21).[21] S'ils considèrent le grec, c'est de façon éclectique en vue de corriger l'hébreu.[22] Une présentation synoptique des données montre que la difficulté n'est pas moins grande dans le grec que dans l'hébreu.

1. La première observation est que le texte long encadre de façon visible les versets 11 à 14 pour en faire une parole de Dieu entre deux plaintes de Jérémie. Au début du v. 11, les mots "YHWH a dit", formule inhabituelle, marque le début d'un oracle et, au début du v. 15, la reprise de parole par Jérémie est rendue explicite par l'addition "Toi, tu le sais".

Accordons que *ʾamar*, au début du v. 11, vient de la transformation de *ʾamen*, rendu par γενοῖτο en grec. Shemaryahu Talmon a montré que la formule de serment du modèle hébreu du grec est originale.[23] Il ne s'ensuit pas que le changement de *ʾmn* en *ʾmr* résulte d'un accident ; il peut résulter aussi d'une relecture délibérée. Alors que, dans la LXX, le v. 11 s'adresse évidemment à Dieu et décrit l'intercession de Jérémie auprès de Dieu en faveur des siens, le texte hébreu reçu inverse la direction en faisant du verset une parole de Dieu donnant son appui à Jérémie. Il est donc utile de donner explicitement la parole à Dieu suite à la modification. Dans le grec, le v. 11 se rattache au v. 10 et est encore sur le ton de la confession ; dans l'hébreu, il ouvre l'oracle divin. Après quoi, les v. 13-14 sont évidemment une parole divine dans le texte court et dans le

[21] Voir par exemple le traitement de W. MCKANE (n. 14), I 345 : " Verses 13-14 can be eliminated from the discussion."

[22] Une exception : A.R.P. DIAMOND, "Jeremiah's Confessions in the LXX and MT : A Witness to Developing Canonical Function ?", *VT* 60, 1990, 33-50 ; mais la comparaison porte sur les seules confessions, non sur les confessions dans le livre, et elle fait intervenir le traducteur grec plus que le modèle hébreu.

[23] SH. TALMON, "*Amen* as an Introductory Oath Formula", *Textus* 7, 1969, 124-129.

texte court (LXX)	**texte long** (TM)
10. Hélas pour moi, mère,	10. Hélas pour moi, *ma* mère,
pour quel rôle (*mî*) m'as tu mis au monde,	car (*kî*) tu m'as engendré
homme condamné	homme de 'réquisitoire'
et passé au crible	et **homme** de contestation
pour toute la terre.	pour toute la terre.
Je n'ai pas emprunté,	Je n'ai pas prêté,
ni personne ne m'a emprunté.	on ne m'a pas prêté.
Ma force *m'a quitté* (*klh*) (*cf.* Lm 1,14)	*Tout le monde* (*kll*)
parmi ceux qui me maudissent.	me maudit.
11. **En vérité** (*ʾmn*), Maître,	11. YHWH **a dit** (*ʾmr*) :
qu'eux réussissent (*yšr*),	ne t'ai-je pas aidé (*šrt* ?)
	pour le bien ?
si je n'ai pas intercédé auprès de toi	Ne t'ai-je pas soutenu
au temps de leurs malheurs	au temps du malheur
et au temps de leur tribulation	et au temps de l'angoisse
pour le bien	
face à l'ennemi.	face à l'ennemi.
12. Connaîtra (*ydʿ*)-t-on le fer ?	12. Le fer se brise-t-il (*rʿʿ*)
	(s'allie-t-il [*rʿh*])[24],
	– **le fer venant du Nord** –
Et **une couverture/enceinte**[25]	et (contre/avec)
(cf. 1,18 ; 15,20)	
de bronze,	le bronze ?
(est) ta force. 13. Et tes trésors	13.Ta force et tes trésors,
je les livrerai au pillage	je les livrerai au pillage,
en échange	**non** pour un prix (*nég.* Is 45,13 ;
	55,1)
pour tous tes péchés	**et** pour tous tes péchés
et dans toutes tes frontières.	et dans toutes tes frontières.
14. Je **t'asservirai** (*ʿbd*) **autour** à	14. Et je [!] **ferai passer** (*ʿbr*)
tes ennemis	tes ennemis
sur une terre que tu ne connaissais pas.	sur une terre que tu ne connaissais pas.
Car un feu a été allumé dans ma colère ;	Car un feu a été allumé dans ma colère ;
contre vous il sera enflammé.	contre vous il brûlera.
15.	15. **Toi, tu le sais** (cf. 12,3 ;
	17,16 ; 18,23).
Seigneur, souviens-toi de moi	YHWH, souviens-toi de moi
et visite-moi,	et visite-moi,
et **innocente-moi** (*nqh*)	et **tire vengeance** (*nqm*)
de ceux qui me poursuivent,	de ceux qui me poursuivent.
non dans la longanimité.	Dans ta longanimité,
	ne me prends pas.
Sache que j'ai enduré à ton sujet	Sache que j'ai enduré à ton sujet
l'opprobre.	l'opprobre.

---

[24] Voir les traductions d'Aquila et de Symmaque, dans J. ZIEGLER, *Jeremias* (n. 3), s.v.

[25] Le mot περιβόλαιον peut avoir le même sens que περίβολος, au sens de "mur d'enceinte". Voir LIDDELL & SCOTT, s.v., et *Rev. Suppl.* (1996), 246 ; A.K. ORLANDOU & I.N. TRAULOU, *Lexikon archaiôn architektonikôn orôn* (en grec), Athènes 1986, 204.

texte long, tandis que le v. 12, des deux côtés, reste énigmatique. Dans le grec, le discours divin n'est pas introduit.[26]

Quoi qu'il en soit, il paraît suffisamment établi que l'hébreu se distingue du grec, autrement dit que le texte long se distingue du texte court, par le souci de marquer clairement que 15,11-14, interrompant la confession de Jérémie, est une parole divine.

2. La nouvelle articulation entraîne aussi une autre définition des adversaires. Dans le grec, au v. 11, il y a trois acteurs : Jérémie, les Judéens pour qui Jérémie intercède (v. 11), mais contre lesquels il doit se défendre (l'enceinte de bronze rappelle la muraille de bronze de 1,18 et de 15,20 qui protège Jérémie contre les siens), et des étrangers qui viendront piller les richesses de Jérusalem (v. 11.13-14). Dans l'hébreu, en revanche, l'adversaire est judéen au v. 11 qui répond à la plainte du v. 10 ; mais au v. 12, il s'agit clairement de l'adversaire extérieur, "le fer venant du Nord", responsable des dégâts décrits aux v. 13-14. De plus, dans ces deux versets, les ennemis de Jérémie sont des concitoyens promis à l'exil, si l'on tient au texte reçu (Jérémie effectivement n'est pas allé en Babylonie avec la Gola), tandis que les ennemis du Nord sont les exécuteurs des hautes œuvres divines.[27]

3. Il est à noter que ni dans le grec ni dans l'hébreu, les trésors mentionnés ici n'ont un caractère sacré, ce qui correspond au texte court du chapitre 27 et au texte très court (*vetus latina*) du chapitre 52, qui omettent presque totalement la mention des vases sacrés.

4. La répétition du mot "fer" au v. 12 dans l'addition "fer du Nord" est certainement importante. Dans le grec, il s'agit (peut-être) d'une comparaison des mérites respectifs du fer et du bronze, et le bronze protège Jérémie (si je comprends bien). Dans l'hébreu (tout aussi difficile), l'énumération, fer, fer du Nord, bronze, paraît destinée à faire impression pour décrire la force de l'ennemi extérieur.

Dans un article perspicace, Georg Fischer a montré que les mots "colonne de fer" qui décrivent Jérémie en 1,18 TM expriment le rôle du prophète comme substitut des colonnes détruites du sanctuaire (chap. 27 et 52).[28] Si G. Fischer acceptait un jour d'entrer dans la perspective texte court/texte long, il constaterait deux choses. Premièrement il n'est ques-

---

26 Dans le meilleur témoin de la *vetus latina*, le *Wirceburgensis* (éd. E. RANKE, 69), le v. 11 commence ainsi : *Fiat domine consummatio illorum si non adstiti tibi in tempore...* Le latin reconnaît bien qu'il s'agit d'un serment, et donne un sens acceptable : "Qu'ils périssent, Seigneur, si je n'ai pas intercédé auprès de toi..." Mais je ne vois pas à quoi correspond *consummatio*.

27 P.-M. BOGAERT, "Le livre de Jérémie en perspective" (n. 6), 394-395.

28 G. FISCHER, "«Ich mache dich...zur eisernen Säule» (Jer 1,18). Der Prophet als besserer Ersatz für den untergegangenen Tempel", *ZKTh* 116, 1994, 447-450.

tion de colonnes (*ᶜammûd*) que dans le texte long, distingué du texte court au chapitre 27 et du texte très court au chap. 52.[29] De plus, le texte long a trois mentions supplémentaires du fer, en 1,18, où l'expression "colonne de fer" est propre au TM, en 15,12 "fer du Nord" et en 17,4. Dès lors, c'est bien le texte long qui fait de Jérémie une colonne de fer comme substitut de celles du temple. Et si elle est de fer, c'est vraisemblablement plus pour résister au "fer du Nord" que pour tenir tête à des compatriotes.

Deux choses seront utiles. Le texte long isole en 15,11-14 un oracle divin qui annonce 17,3-4. Le fer de 15,12 prépare le fer de 17,1.

II. L'ORACLE CONTRE JUDA (17,1-4)

Le texte

Le texte hébreu correspond substantiellement à la version grecque conservée dans les éditions origénienne et lucianique du grec. Au témoignage d'Origène et de Jérôme, 17,1-4.5aα manquait dans la Septante, et cela est confirmé par les meilleurs témoins.[30] Au témoignage d'Origène, le passage se trouvait dans "les autres", Théodotion, Aquila, Symmaque.[31] Les variantes pour lesquelles l'initiale d'un traducteur est donnée sont en nombre limité. Le texte retenu par Origène et Lucien devait être, comme souvent, celui de Théodotion. Aucun mot n'oblige à regarder vers Aquila ou Symmaque. Un détail montre bien qu'il s'agit d'un réviseur, et, vraisemblablement, de Théodotion : le double emploi de θυσιαστήριον pour rendre *mizbé ᵃḥ* en 17,1 et 2. Le pluriel indique à suffisance qu'il ne peut s'agir de l'autel sacré, et cependant le traducteur de l'addition n'emploie pas βωμός, comme l'ancien usage de la Septante le recommandait[32]. En Jérémie hébreu, le mot *mizbéᵃḥ* ne vient qu'ici, deux fois, et en 11,13, deux fois. Dans les deux passages, il s'agit d'autels idolâtres. Le premier traducteur grec de Jérémie emploie βωμός selon l'usage ancien, en 11,13, mais les réviseurs s'en tiennent à la correspon-

---

29 Sur le chap. 27, voir E. TOV, "Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34)", dans *ZAW* 91, 1979, 73-93 ; sur les chap. 52 et 27, voir P.-M. BOGAERT, "Les trois formes de Jérémie 52" (n. 13), 13 et 17 ; ID., "Le livre de Jérémie en perspective" (n. 6), 395.

30 Pour Jérôme, voir ci-dessus, n. 19 ; pour Origène, voir J. ZIEGLER, *Jeremias* (n. 3), s.v.

31 Voir J. ZIEGLER, *Jeremias* (n. 3), s.v.

32 A propos de θυσιαστήριον, voir S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante* (Etudes et commentaires 61), Paris 1966, 27-31 ; H.-J. KLAUCK, "Θυσιαστήριον – eine Berichtigung", *ZNW* 71, 1980, 274-277, et les volumes parus de la Bible d'Alexandrie. Ici je m'en tiens à Jérémie.

dance automatique *mizbé^{a}ḥ* – θυσιαστήριον, de quelque autel qu'il s'agisse, en 11,13 pour l'addition et en 17,1-2.

L'hébreu peut être contrôlé par la version hiéronymienne, souvent attentive à Aquila et à Symmaque, ainsi que par la Peshitta et le Targum, ce dernier intéressant pour sa paraphrase. Je ne retiens ici que les variantes importantes en fonction de la démonstration.

– A la fin du v. 1, la leçon αὐτῶν, au lieu de ὑμῶν , est suffisamment attestée, mais elle est, en contexte, *une lectio facilior*. La leçon difficile atteste l'antiquité de la leçon commune de l'hébreu.

– Le traducteur grec rattache le début du v. 3 (καὶ ὀρέων ἐν ἀγρῷ) au v. 2. Il a lu un pluriel (les montagnes), non "ma Montagne", comme l'hébreu reçu. Comment expliquer le *sacrificantes* de Jérôme ? – Il est proche du targum "because you worshipped on the mountains in the field", qui cependant garde "les montagnes" omises par Jérôme.

– Le début du v. 4 est assez différent de l'hébreu, lui-même difficile. Deux verbes grecs , "tu seras abandonnée et tu seras humiliée", rendent l'unique *šmt*. Nous essaierons d'expliquer l'hébreu tel qu'il nous est parvenu.

– Au v. 4, il y hésitation entre les racines *ᶜbr* et *ᶜbd*, et cette hésitation existe aussi en 15,14. Je préfère ne pas m'y arrêter, car la suite du texte suppose de toute façon un exil.

Avant de passer à une lecture suivie de 17,1-4, j'affiche l'hypothèse de travail. Cet oracle n'est pas d'abord un oracle contre Juda, mais une parole sur le châtiment de Juda et sur sa signification. Il constate, plus qu'il n'annonce. La destruction est présentée comme une expiation, l'exil est réglé par la *šəmiṭṭāh*. La faute consiste dans la complicité avec les acteurs de l'hellénisation sous Antiochus IV Epiphane.

Une lecture suivie

1a Le [sacrifice pour le] péché de Juda
1b est inscrit avec une pointe de FER[33],
1c avec un ongle de diamant, (il est) gravé,
1d sur la table/stèle de leur cœur,
1e sur les cornes de vos autels,
2a afin que leurs fils se souviennent
2b de leurs autels et de leurs pieux sacrés.

[33] Ici et ci-dessous, nous imprimons en petite capitale les mots qui rappellent 15,12-14.

Le lien mis ici entre *ḥaṭṭāʾt* et " cornes des autels ", noté par Bernard Gosse, invite à laisser ouverte l'ambiguïté.[34] Est-ce le péché lui-même qui est inscrit – ce ne pourrait être qu'une image –, ou est-ce le sang des sacrifices pour le péché qui a marqué les cornes des autels, ou encore faut-il entendre que les autels sont détruits – en comprenant *ḥaṭṭāʾt* au sens d'expiation violente ? On ne peut exclure que des autels idolâtres aient été le lieu de sacrifices pour le péché. On notera que, en 17,1a et 3c, le mot *ḥaṭṭāʾt* est employé au singulier, alors qu'en 15,13 il est au pluriel (ce qui lève l'ambiguïté et impose le sens de "péchés"). Si cette problématique est présente ici, elle est nécessairement postérieure à l'exil, ce qui ne suffit pas à prouver qu'il s'agit d'une addition du texte long.[35]

Le cœur des Judéens est comparé à une table de la loi, dont on sait qu'elles étaient en pierre et qu'elles ont été vues aussi comme des stèles (Jos 8,32 ; Dt 27,2-8), ce qui autorise la reconnaissance d'un chiasme, stèle et pieux sacrés étant comparables :

1d table/stèle
1e   autels
2b   autels
   pieux sacrés

Le registre d'images cœur/table où la loi est gravée est connu au moins depuis Jr 31,33 ; Ezéchiel le précise en opposant cœur de chair et cœur de pierre (Ez 11,19 ; 36,26 TM).[36] En Jr 17,1-2, ce n'est pas le décalogue qui est gravé, mais la trace visible du péché ou de son expiation.

Selon Dt 27,5 (cf. Ex 20,25), l'autel sera fait "de pierres sur lesquelles tu n'auras pas brandi le fer" (trad. Osty-Trinquet). Dans sa grande prière avant de rencontrer Holoferne, Judith s'écrie : "Toi, écrase leur force (...). Car ils ont projeté de profaner ton Lieu Saint, de souiller la tente où repose ton Nom glorieux, d'abattre par le fer la corne de ton autel" (καταβαλεῖν σιδήρῳ κέρας θυσιαστηρίου σου) (Jdt 9,8 grec). L'autel et le fer sont donc antithétiques, dans la construction et dans la

---

[34] B. GOSSE (n. 7), 171.

[35] Sur ce sujet, mais sans présumer son accord, je renvoie à A. SCHENKER, "Interprétations réccentes et dimensions spécifiques du sacrifice *ḥaṭṭât*", *Biblica* 75, 1994, 59-70 ; ID., "Once Again, the Expiatory Sacrifices", *JBL* 116, 1997, 697-699 ; ID., "Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern *ḥaṭṭât* und *ʾašām*", *ZAR* 3, 1997, 164-173.

[36] Voir aussi Prov 3,3 ; 7,3.– D'après ces deux références, la table du cœur pourrait être aussi un sceau inscrit attaché autour du cou et pendant sur la poitrine. Ici, je préfère mettre en parallèle table/stèle et pieux sacrés.

destruction. Et cela est ressenti et exprimé dans un livre écrit en mémoire des guerres maccabéennes.[37]

Quant au diamant (*šāmîr*), il n'en est question qu'ici, et en Ez 3,9 et Za 7,12. En Za 7,12, le prophète reproche à ses destinataires de s'être fait un cœur de diamant pour ne pas écouter l'enseignement de Dieu par ses prophètes. L'image est inverse, puisque ici c'est le cœur, non l'outil, qui est de diamant. Mais cœur et diamant vont ensemble.

Sur la base de ces observations, on peut établir un autre chiasme :

1b fer
1c diamant
1d cœur
1e autel

La mention des fils en 2a demande une explication. La phrase se lit d'ailleurs difficilement, et Franz Hubmann a tenté de méritoires conjectures que j'ai hésité à passer sous silence.[38] Mais je voudrais raisonner au plus sûr. Les fils doivent se souvenir. Les inscriptions gravées sur les tables du cœur et sur les cornes des autels sont destinées à être des mémoriaux du péché. La distinction des possessifs, *leur* cœur, mais *vos* autels, en 1d-e s'expliquerait alors par le fait que les cœurs sont ceux des pères, tandis que les autels restent visibles aux yeux des fils. Quoi qu'il en soit, je tiens la séquence "inscription par le fer – mémorial" pour satisfaisante. Elle peut se rapporter soit au péché, soit à son expiation.

2c Plus que l'arbre vert, plus que les collines élevées,
3a ma montagne (sera) dans (*ou* : comme) un champ.

Les expressions communes sont "*sous* tout arbre vert" (Dt 12,2 ; 1 R 14,23 ; 2 R 16,4 ; 17,10 ; Is 57,5 ; Jr 2,20 ; 3,6.13 ; Ez 6,13 ; 2 Ch 28,4) et "sur toute colline élevée", au singulier (1 R 14,23 ; 2 R 17,10 ; Jr 2, 20). La référence à l'idolâtrie est claire. Si on lit *h^arārî*, "ma montagne", en 3a selon TM, la référence à Jr 26,18 (// Mi 3,12) se recommande : "Sion sera un *champ* qu'on laboure, Jérusalem sera un monceau de ruines, et la *montagne* de la Maison deviendra une hauteur boisée (*bāmôt yāʿar*)" (trad. Osty-Trinquet). Collines boisées dans un champ retourné, l'image de Jr 26,18 est un bon commentaire au texte heurté et difficile de 17,2-3. Il n'y a pas seulement destruction, la profanation est explicite.

---

[37] P.-M. BOGAERT, art. "Judith", in: *RAC* XIX, 1998, col. 245-258.

[38] F.D. HUBMANN, "Textgraphik und Textkritik am Beispiel von Jer 17,1-2", *BN* 14, 1981, 30-36.

Et même si la leçon "ma montagne" devait être abandonnée, les vv. 1-2 se rapporteraient encore au culte, idolâtre.

3b TA FORCE, tous TES TRÉSORS, JE (LES) DONNERAI EN BUTIN,
3c tes hauts lieux POUR LE [sacrifice pour le] PÉCHÉ,
3d DANS TOUTES TES FRONTIÈRES.

L'oracle rejoint ici de très près 15,13-14, comme l'indiquent les petites capitales. La leçon *bāmôteikā* "tes hauts lieux", différente de 15,13, ne peut pas être accidentelle ; le mot est d'ailleurs employé en Jr 26,18 (// Mi 3,12), déjà cité pour 3a. Les trésors envisagés ici ne sont pas les trésors indistinctement profanes ou sacrés de Jérusalem comme en 15,13 ; ils sont mis clairement en relation avec les hauts lieux. Si le temple est considéré, c'est qu'il est profané comme un haut lieu.

Ainsi lu, 17,1-3 exprimerait une interprétation particulière du pillage et de la destruction de Juda. Cette catastrophe touche un pays totalement profané ; elle va même en être le mémorial expiatoire.

4a Et tu accompliras la *šəmiṭṭāh* (...)
4b hors de ton héritage que je t'avais donné,
4c ET JE *TE FERAI ESCLAVE* DE TES ENNEMIS
4d DANS UNE TERRE QUE TU NE CONNAISSAIS PAS.

En 4a, je fais un choix, celui de rattacher le verbe *šmṭ* en 4a à l'institution de la *šəmiṭṭāh*.[39] La référence peut s'autoriser du Targum que je cite ici dans la traduction de Robert Hayward : "*And I will bring an adversary against your land so that it be desolate, as in the year of Release. And so I will execute just punishment until I exile you* from your inheritance."[40] Quant au grec, il a ici deux verbes, "tu seras abandonnée seule et tu seras humiliée". Ce pourrait être un doublet, tandis que le mot "seule" peut rendre *ləbadkā* (pour *ûbəkā*), selon une conjecture souvent proposée. Cette traduction passe à côté du concept institutionnel de *šəmiṭṭāh*, encore qu'elle emploie comme premier verbe ἀφίημι, mais elle rejoint le sens : un temps d'esclavage suspend la possession de la terre.

---

[39] J'ai cru un moment pouvoir faire une conjecture corrélative à ce choix. Si l'on rattache le *hé* final de *wəšāmaṭṭāh*, *mater lectionis* d'ailleurs inhabituelle, au mot suivant *ûbəkā*, intraduisible, pour lire *heth* et non *hé*, le résultat est *ḥobəkā*, " ta dette " ou "ta faute" ; *ḥob* est attesté en hébreu biblique, en hébreu qumranien (aussi avec l'orthographe en *hé* (E. QIMRON, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* [HSS 29], Atlanta, GA, 1986, 90 : 4Q 179 1 I:14 à lire autrement que Allegro, et CD 3:10) et en hébreu rabbinique.

[40] L'italique est du traducteur pour indiquer la paraphrase.

Le verset évoquerait donc un temps fixé de sept ans en relation avec un exil hors de l'héritage. En 4c, on peut lire "je te ferai passer chez tes ennemis" ou "je te ferai esclave de tes ennemis" (hifil de *'br* ou de *'bd*), et la suite paraît désigner clairement une déportation. Toutefois, je préfère la leçon mieux attestée en 4c "je te ferai esclave", car la terre dont il est question ensuite pourrait être une terre non reconnaissable, tant elle est profanée, et non une terre étrangère.

Accordons qu'il s'agit d'un délai légal de sept années. Alors le raisonnement est comparable à celui de 2 Ch 36,21 (cf. Za 1,12 ; 7,5) ou encore aux calculs de Dn 9 à partir de Jr 25,11-12 et 29,10. La ressemblance avec Dn 9, qui accorde plus d'importance au chiffre sept, est meilleure.

4e CAR vous avez ALLUMÉ UN FEU DANS MA COLÈRE ;
4f pour toujours, IL SERA ENFLAMMÉ.

Le parallèle avec 15,13-14 continue, et les deux différences semblent liées.

15,14 (LXX, TM)	17,4 (TM seul)
Car un feu a été allumé	Car **vous avez** allumé un feu
dans ma colère ;	dans ma colère ;
contre vous, il sera enflammé.	**pour toujours**, il sera enflammé.

Le déplacement de l'adresse en "vous" est remarquable dans le texte long, et il semble conditionné par la volonté d'introduire la formule "pour toujours". La phrase est nettement plus sévère en 17,4 qu'en 15, 14. Il y a insistance sur la responsabilité : "vous avez allumé" et sur la punition : "pour toujours". On l'a vu, 17,1-4 souligne l'aspect cultuel de la faute, absent en 15,12-14. Ne serait-ce pas que, cette fois, l'Alliance a été rompue définitivement ? Mais qui peut dire cela ? Ne pourrait-on reconnaître là le jugement sans appel porté contre le temple par des précurseurs de Qumran ?

III. LA RUPTURE DE L'ALLIANCE – VERS 150 AV. J.-C. ?

Le livre de Jérémie ne mentionne formellement la rupture de l'Alliance qu'en deux passages, en 11,10, dans le texte court et dans le texte long, et en 31,32, dans le seul texte long (le texte court est moins dur). Or, parmi les reproches mentionnés par Jérémie dans son réquisitoire contre Juda et

Jérusalem, en 11,13, il est question des autels. Et, à cette place, le texte long (à droite) renchérit :

Car selon le nombre de tes villes	Car aussi nombreux que tes villes
étaient tes dieux, Juda,	étaient tes dieux, Juda,
et selon le nombre des rues de Jérusalem	et aussi nombreux que les rues de Jérusalem
vous avez placé	vous avez placé **des autels à la Honte**,
des autels pour encenser Baal.	des autels pour encenser Baal.

Il n'y a pas de raison pour penser que *bošèt* (la Honte) est ici un euphémisme pour Baal, puisque, de toute façon, son nom est écrit dans l'hébreu et vraisemblablement prononcé ; il ne s'agit pas non plus d'une glose, car il n'y a rien à expliquer. Il s'agit, j'estime, d'une addition, destinée à faire intervenir un sacrilège nouveau. Le cas de Jr 3,24 où *bošèt* se trouvait dans le texte court relève, lui de la correspondance *baʿal-bošèt*.[41]

La correspondance entre 11,13 et 17,1-2 invite à considérer aussi 11,7-8 qui est une addition du texte long :

7. Car j'ai pris vos pères à témoin le jour où je les ai fait monter de la terre d'Egypte et jusqu'à ce jour – tôt matin et les prenant à témoin –, en disant : écoutez ma voix. 8. Et ils n'ont pas écouté et ils n'ont pas tendu leurs oreilles et ils sont allés chacun dans la dureté de leur cœur mauvais. Et j'ai fait venir sur eux toutes les paroles de cette alliance que je leur avais ordonné de faire, – et ils ne les ont pas faites.

Dans le texte court, Jérémie se trouve simplement confronté avec ses contemporains, habitants de Juda et de Jérusalem. Dans l'addition du texte long, l'endurcissement est présenté comme celui des pères, depuis l'Exode et jusqu'à ce jour – donc jusqu'à l'époque de Jérémie tenue pour distante. La mention des pères ajoutée ici peut être corrélative à celle des fils en 17,2.

De plus, le texte long (l'addition) tient la punition pour accomplie : "j'ai amené sur eux toutes les paroles de l'alliance...qu'ils n'ont pas faites", il mentionne la dureté du cœur – ce qui autorise l'image de

41 Il y aurait à revenir sur Βααλ–αἰσχύνη en grec biblique. On ne peut en rester à l'avis stimulant de A. DILLMANN (1881), indéfiniment repris dans les commentaires à Rm 11,4 (W. SANDAY & A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* [ICC], Edinburgh 1885, 312 ; J.H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek. Vol. I: Prolegomena*, Edinburgh 1906, 59).

la table du cœur en 17,1 – et il signale que Dieu les a pris à témoin – ce qui suppose un support écrit et un acte juridique.

Ces éléments bien considérés, je crois que ce n'est pas seulement l'addition en 11,13 qui prépare celle de17,1-4, mais la relecture du chapitre 11, avec l'addition des vv. 7-8 et des autels à la Honte au v. 13.

Dès lors, j'établis un lien entre trois modifications du texte long (et ce n'est pas nécessairement limitatif) :

– la relecture du chapitre 11 ;

– en 17,1-4, l'addition d'un passage impliquant les autels idolâtres en Juda ;

– en 31,32, avec référence possible à 11,10 (LXX et TM), qui est une menace, la reconnaissance d'une rupture d'alliance, signifiée par le seul texte long, et l'établissement d'une alliance nouvelle, cultuelle surtout, définie – j'ai essayé de le montrer – en 33,14-26 propre au texte long.[42]

On pourrait ajouter que la mention d'un autel en Ez 8,5 est propre au texte hébreu, mais il s'agit là de l'autel profané du temple même, non des autels idolâtres de Juda.

Que des autels idolâtres ou non conformes aient souillé Juda et Jérusalem du temps de Jérémie et plus tard encore, cela est vraisemblable, et Jr 11 (texte court) suffit à en témoigner. Qu'une relecture actualise ce phénomène en renchérissant en 11,13 et, dans mon hypothèse, en 17,1-2, cela est remarquable et demande explication. Ne pourrait-on évoquer ici le début de 1 Maccabées qui rappelle l'ordre donné par Antiochus IV Epiphane de "bâtir des autels, des enceintes sacrées et des temples d'idoles" (1 Ma 1,47, trad. Osty-Trinquet), ainsi que son exécution avec la complicité des Israélites[43] (1 Ma 1,54 ; cf. 1,43) ?

En d'autres termes, ne faut-il pas reconnaître dans l'addition de 17,1-4 un indice supplémentaire que la rédaction longue aurait été rédigée au milieu du IIe siècle avant J.-C., ce qui vient à l'appui de la datation proposée en 1994 par celui que nous fêtons et développée récemment par Pierluigi Piovanelli ?[44] C'est une datation semblable que j'avais proposée pour le 'texte long' (TM) d'Ezéchiel, en partant de l'identification de la mystérieuse *ṣəfîrāh* avec le bouc, c'est-à-dire l'empire hellénistique de

---

42 P.-M. BOGAERT, "Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37 TM ; 38,31-37 LXX)", in: C. FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (LD 168), Paris 1997, 81-92, spéc. 85. Voir aussi les titres cités à la n. 11.

43 1 Ma (1,47 et 54) utilise évidemment βωμός ; il n'est pas encore contraint par l'équivalence systématique signalée plus haut.

44 P. PIOVANELLI, "JrB 33,14-26" (n. 11).

Dn 8,5.8.21, et de l'autel (8,5 TM) avec celui de 1 Ma 1,54 et 59[45]. Il y aurait lieu alors de reconnaître que les livres de Jérémie et Ezéchiel ont subi, l'un comme l'autre, des transformations profondes autour de 150 ?

CONCLUSIONS

1. La théorie générale tenant le texte long de Jérémie pour une relecture du texte court ne dépend pas de la décision au sujet de 17,1-4, qui reste délicate. Certes, la théorie peut s'en trouver précisée. Mais, à l'heure qu'il est, il importe surtout d'établir le plus fermement possible la relation fondamentale des deux textes et de tenter de comprendre le texte long comme une refonte du texte court, ainsi que l'a fait Yohanan Goldman dans sa thèse.[46] Une autre tâche consistera à comprendre Jérémie et son livre en remontant dans l'histoire à partir du texte court.

2. Il est raisonnable de tenir 17,1-4 pour une addition du texte long, préparée au chap. 11 TM par l'addition des vv. 7-8 et la mention de l'autel à la Honte et, en 15,11-14, par la mise en évidence d'une parole divine.

3. La polémique cultuelle, jointe à l'emploi du mot *ḥaṭṭā't*, au sens double de faute et d'expiation pour la faute, ainsi que de la racine *šmṭ*, invite à entendre 17,1-4 comme la lecture sacerdotale d'une profanation radicale, et précisément des événements liés à l'hellénisation de Jérusalem et de Juda sous Antiochus IV Epiphane.

4. Pourquoi une telle addition à cette place ? Jean-Daniel Macchi a suggéré très discrètement que le doublet 15,13-14 // 17,3-4 pouvait jouer un rôle structurant.[47] Il y a là une ligne de recherche à poursuivre.

5. La structure littéraire de 17,1-4 est complexe. Cela peut s'expliquer s'il s'agit d'un développement secondaire à partir de 15,13-14 avec insistance sur le péché d'idolâtrie (17,1-2 ; mention des hauts lieux en 17, 3) et avec distinction des générations comme en 11,7-8 TM : génération des pères qui ont péché, génération des fils témoins des traces de la faute des pères, à distinguer vraisemblablement des destinataires de l'addition.

---

45 P.-M. BOGAERT, "Les deux rédactions conservées (LXX et TM) d'Ezéchiel 7", dans J. LUST (éd.), *Ezekiel and his Book* (BETL 74), Leuven 1986, 21-47, spéc. 41-42, 44-45 ; P.-M. Bogaert, art. "Septante", in: *DBS* XII, fasc. 68, 1993, col. 535-692, spéc. 643.

46 Y. Goldman, *Prophétie et royauté* (n. 10).

47 J.D. Macchi, "Les doublets dans le livre de Jérémie", in: A.H.W. CURTIS & T. RÖMER (éds.), *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL 128), Leuven 1997, 119-150, spéc. 147 et n. 89.

6. Reste la date de la rédaction longue. Entre la datation haute proposée par Goldman et suggérée par Gosse et la datation hasmonéenne proposée par Schenker[48] et appuyée par Piovanelli, j'avais proposé en 1987 pour la rédaction longue de Jérémie une date autour de 250 avant J.-C.[49] Si, pour observer le principe d'économie, on vise à s'en tenir à une seule grande refonte conduisant du texte court au texte long – et je m'y tiens par méthode et par conviction –, la datation haute de 4QJer[a] (on propose généralement une date autour de 200[50]) doit être révisée. Que je sache, ce rouleau n'a pas encore été soumis à une datation au C_{14}, et l'avis des paléographes reste, lui aussi, soumis à réévaluation.[51] Pour ma part, je suis prêt à me rallier à une datation vers 150, qui conviendrait encore à d'autres particularités du texte long de Jérémie et au 'texte long' d'Ezéchiel. Mais il n'y a en ceci aucune urgence à décider.

---

48 A. SCHENKER, "La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des Hasmonéens ?", *ETL* 70, 1994, 281-293.

49 P.-M. BOGAERT, "Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie", in: *La Vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris 1987, 139-150 ; ID., "Le livre de Jérémie en perspective" (n. 6), 399-400.

50 E. TOV, in: *Qumran Cave 4. Vol. X: The Prophets* (DJD 15), Oxford 1997, 150.

51 Apparemment ce manuscrit n'a pas fait l'objet d'un tel examen. E. Tov (1997) n'en fait pas état.– Sur les difficultés des méthodes de datation par la paléographie et par le C_{14}, voir "Report and Discussion Concerning Radiocarbon Dating of Fourteen Dead Sea Scrolls", in: M.O. WISE *et al.*, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, 441-453.

Le fils enchevêtré : Absalom, Isaac, Jésus

Philippe Lefebvre

Si j'avais à situer dans un registre particulier la petite étude que je présente ici, je dirais qu'il s'agit d'une méditation chrétienne. Que l'on se rassure immédiatement, si du moins on est alarmé : il ne s'agit pas de projeter d'autorité le Nouveau Testament dans l'Ancien ni d'utiliser de manière partisane les textes bibliques.

Il s'agit de laisser des textes résonner, de s'attacher à certaines images mises en place avec quelque insistance par la Bible, en particulier : le fils ligoté, le buisson qui enchevêtre. La figure dont je voudrais partir est celle d'Absalom, le fils de David, prisonnier d'un chêne où il mourra (2 S 18,9ss). N. Frye – que l'on ne peut accuser d'apologétique débridée – a noté simplement l'importance assez évidente de cette figure pour les représentations du Christ dans le NT : "Les auteurs des Évangiles ont trouvé que, pour raconter l'histoire de Jésus, ils avaient tout autant besoin de l'imagerie des rois exécutés et d'Absalom que de celles des figures de gloire et de triomphe."[1]

Dès lors que l'on se propose d'explorer la relation de deux textes entre lesquels on suppose une parenté, on redécouvre chacun de ces textes ; si vraiment des éléments précis permettent de les apparier, ils s'éclairent mutuellement de façon nouvelle. Ils font l'un par l'autre affleurer une vérité dont chacun est porteur, soit d'une manière inchoative, soit d'une façon plus aboutie, et qui apparaît plus difficilement tant que chacun est lu séparément.

Frye et bien d'autres auteurs, biblistes de formation ou pas, ont contribué à rendre à la Bible sa valeur d'œuvre littéraire. Il n'y a pas que les grilles de lecture, par ailleurs très légitimes, que les exégètes ont mises au point qui permettent de rendre compte de la matière biblique.

Par exemple, la geste d'Absalom, sa mort mystérieuse ne relèvent pas seulement, me semble-t-il, de la *Thronnachfolge* sur laquelle on a déjà beaucoup écrit. Je ne vais pas ici argumenter cette idée ; disons simplement qu'une approche historique et politique n'épuise pas le sens des récits concernant Absalom. La découverte de traces dans les textes manifestant une tendance pour ou une tendance contre Absalom, David, Salomon

---

[1] N. FRYE, *Le Grand Code. La Bible et la littérature* (1981), trad. française Paris 1984, 249.

ne constitue pas la seule façon de lire ces récits et d'en trouver les processus de formation.[2]

Bref, voici la méditation sur la mort d'Absalom, plus précisément sur l'enchevêtrement des branches qui le retint prisonnier. Je voudrais d'abord suggérer à quel point ce récit tient sa place dans l'économie générale de 1–2 S. Il ne vient pas uniquement clore une étape de la *Thronnachfolge*, mais il contribue à creuser les profonds sillons thématiques (présents dans nos livres et dans toute la Bible) que sont en particulier l'évocation du corps souffrant et la relation du père au fils. Nous étudierons ensuite un rapport en amont et un autre en aval, établis au moyen des données thématiques et théologiques préalablement mises en lumière, au moyen aussi d'un fil conducteur linguistique, un *Leitwort* : la racine *sabach* (שׂבך ou סבך), qui évoque l'enchevêtrement dans lequel un fils est placé. Nous serons ainsi conduits au *lieu* (מקום, τόπος) où Isaac est ligoté et où un bélier, empêtré dans un buisson, le *sabek* de la LXX, lui est substitué ; puis au *lieu* (τόπος) appelé Golgotha, où le Fils couronné d'un entrelacs d'épines et cloué sur le bois, demande dans un grand cri pourquoi il se trouve abandonné ou enchevêtré (*sabachtani*).

Nous laisserons donc agir la vertu des images (les fils enserrés), le déroulement des thèmes (le père et le fils) et le pouvoir des mots, qui se font écho dans "la double transmission du texte biblique". Plus qu'à des conclusions sur l'histoire des textes ou sur leur vérité théologique, cette étude voudrait éclairer ce qu'André Neher a nommé "le devenir biblique"[3], lentement discerné au fil des textes, fournissant une matière "créatrice et vivante" qui est la matière même de l'Incarnation.

I. LA MORT D'ABSALOM (2 S 18)

L'évocation du trépas d'Absalom demeure un texte très mystérieux. Pourquoi mettre longuement en scène cette mort cruelle et rapporter des 'détails' étranges? La forêt dévoreuse d'hommes, l'étonnante scène du jeune homme suspendu entre ciel et terre, sa crucifixion par Joab en plein cœur du chêne malgré les ordres de David : le récit montre ici combien il

---

[2] Je ne citerai pas l'énorme bibliographie concernant la *Thronnachfolge*. La mention du pour et du contre renvoie aux articles de F. LANGLAMET, "Pour ou contre Salomon ? La rédaction pro-salomonienne de 1 Rois I-II", *RB* 83, 1976, 321-379, 481-528 ; ils sont toujours, dans l'optique propre de cet auteur, des modèles de travaux précis, des études de référence. Plus récemment, cf. les études rassemblées par A. DE PURY & T. RÖMER (éds.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Fribourg – Göttingen 2000.

[3] A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris 1983, 15 (citation suivante : 14).

s'écarte d'un simple rapport politiquement engagé dans lequel un ou deux versets auraient suffi à signaler l'exécution du fils rebelle.[4]

Profondément, le passage nous ramène à une relation fondamentale que bien des textes bibliques explorent de toutes manières : le rapport du père et du fils.[5] Cette relation est tout particulièrement évoquée dans les histoires des deux premiers rois, Saül et David. Un messie, c'est d'abord le fils de quelqu'un : Saül est envoyé par Qish, son père, à la recherche d'ânesses perdues ; David sera mandé par Jessé du troupeau qu'il garde, puis envoyé par le même Jessé chez Saül et auprès de ses frères. On ne verra jamais les retrouvailles de Saül et de Qish ; jamais non plus David ne reviendra chez son père à Bethléem. Chacun d'eux est pris dans une histoire dont Dieu se révèle le guide.

Que Dieu soit en vérité plus père que le père qui a envoyé son fils, c'est ce qui sera dit explicitement dans le célèbre texte de 2 S 7.[6] Dieu y affirme à David en parlant de son successeur : "Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils" (2 S 7,14). C'est d'une certaine manière la sanction juridique de ce qui a déjà été effectivement vécu par les deux premiers rois.[7]

Voyons d'abord combien la geste d'Absalom illustre cette méditation multiforme sur le rapport du père au fils dans le cadre précis de la royauté messianique, et dans celui, plus général, de la réflexion biblique concernant paternité et filiation.

1. La relation du père et du fils

Relire l'épisode de la mort d'Absalom, c'est voir se lever un essaim de textes apparentés en 1–2 S.

La traversée funeste de la forêt par Absalom, fils de David, en 2 S 18, peut par exemple être comparée à la traversée de la forêt que fait Jonathan, fils de Saül, en 1 S 14. Dans les deux cas, un fils de messie prend une initiative sans en avoir averti son père. Dans les deux cas, la mort

---

4 Déjà sur le plan formel, CH. CONROY (*Absalom Absalom !* [AnBib 81], Rome 1978, 60-61) souligne les mots et expressions étonnants ou sans parallèle ne serait-ce qu'en 2 S 18,9 : le nom שׂובך que nous allons étudier, la formule חזק ב-, l'article qui spécifie le chêne.

5 CONROY en intitulant son ouvrage classique : *Absalom Absalom !* (n. 3) ne fait pas tout à fait justice à la teneur du cri de David apprenant la mort du jeune homme. Le roi insiste en effet dans sa lamentation sur le lien qui les unissait : "Mon fils Absalom ! Mon fils, mon fils Absalom ! (...) Absalom, mon fils, mon fils !" (2 S 19,1).

6 Dans le premier récit concernant Saül, Dieu informe son prophète Samuel que c'est lui, Dieu, qui a en fait envoyé le futur roi, lancé sur les chemins par son père Qish : "Demain, à la même heure, je t'enverrai un homme..." (1 S 9,16).

7 Voir Ph. LEFEBVRE, *Saül, le fils envoyé par son père* (Connaître la Bible 13), Bruxelles 1999.

plane sur lui. Seulement Jonathan est parti pour accomplir une œuvre de salut qu'il fait d'emblée dépendre de Dieu ; condamné à mort par son père, il est racheté par le *peuple*. Absalom, lui, se fait l'unique maître de son destin en s'auto-proclamant roi par divers actes péremptoires ; il engage une guerre fratricide et parricide. Alors que David avait demandé qu'on l'épargnât (2 S 18,5), il meurt de la main de Joab qui présentera cette mort comme une alternative : c'était Absalom ou le *peuple* fidèle à David (2 S 19,7).

La mort du fils de David suspendu dans un arbre est aussi la fin d'une première affaire chez les enfants de David : le viol de Tamar par Amnon, qu'Absalom vengea durement en faisant mettre à mort le violeur éhonté (2 S 13,23ss). Celui qui fit tuer son demi-frère par ses subalternes est maintenant tué par les subalternes de son cousin Joab.

L'épisode reçoit, trois chapitres suivants, un écho terrible avec le récit de la mort des derniers descendants de Saül. Suppliciés sur les hauteurs de Gabaon, ils meurent injustement, seulement veillés par la mère de deux d'entre eux, Ritzpah, la concubine de Saül (2 S 21,1-14). La mort des fils de messie, saülides ou davidides, qui auraient pu être d'éventuels successeurs de leur père, voilà un des éléments structurants de nos récits.

Dans le détail du texte, on trouve aussi des motifs récurrents, développés dans le cadre de la relation du père et du fils. Jonathan, fils de Saül, est menacé par son père qui veut le transpercer de sa lance (1 S 20,33) ; David, que Saül appellera son "fils", subit semblable menace à deux reprises de la part du roi (1 S 18,11 ; 19,9-10). Saül retournera finalement ce geste contre lui-même, choisissant de mourir transpercé par sa propre épée (1 S 31,4), après avoir reçu, selon la LXX, un coup "aux hypocondres" (1 S 31,3). Absalom est frappé au cœur par Joab, et David, apprenant la terrible nouvelle, voudrait être à la place de son fils (2 S 19,1).[8]

Obéir à son père, c'est donc parfois entrer dans le plan de Dieu : Saül quittant la demeure paternelle, David partant vers ses frères sur l'ordre de Jessé inaugurent leurs destins messianiques. Parfois aussi, prendre une initiative que le père ne sanctionne pas, c'est obéir à Dieu seul, comme le fait Jonathan qui s'explique en disant que son père "jette le trouble dans le pays" (1 S 14,29). Mais en d'autres cas, l'action d'un fils est rébellion et contre le père et contre Dieu – et c'est la geste d'Absalom. La mort d'Absalom illustre donc une pédagogie : une même situation est explorée dans ses tenants et aboutissants variés et permet un discernement : quelles sont les modalités de l'obéissance à Dieu quand on est envoyé par son père?

---

[8] Absalom avait fait frapper Amnon, une fois que le cœur de celui-ci eut été mis en joie par le vin (2 S 13,28).

Car c'est bien la relation à Dieu qui est chaque fois abordée et approfondie, liée à la personne du roi messie, dans des cadres familiaux, politiques, psychologiques.

David semble alors au centre d'un écheveau d'expériences intenses. Il est successivement poursuivi par Saül qui s'intitule son père, puis par son propre fils Absalom. Il vit une situation essentielle pour un messie : la trahison du proche. Il manifeste aussi que la royauté en Israël ne peut jamais être détachée de l'intervention ni du vouloir divins. David a été choisi à la place de Saül : la succession dynastique ne s'est donc pas appliquée pour les Saülides. Et même établi comme fondateur de lignée, il s'aperçoit que le pouvoir n'est pas un acquis qui suivrait désormais sa propre logique soit de légalité, soit de violence. Il faut la rébellion et la mort d'un fils pour constater que celui que Dieu n'a pas choisi ne peut s'imposer.

Dieu a dit à David qu'il serait le père de ses successeurs sur le trône. David va éprouver lui-même intimement ce que Dieu éprouvera souvent : la douleur d'un père devant un fils rebelle qui doit néanmoins être écarté du pouvoir pour lequel il n'a pas été élu. David préfère laisser les choses suivre leur cours. Il ne résiste pas à Absalom ; il prend différentes mesures et s'en remet à Dieu. Il désire que son fils soit épargné sans intervenir lui-même dans le combat décisif.

Comme c'était le cas aux origines mêmes de sa tribu, il vit le drame du père dont les deux premiers fils refusent d'assurer une postérité et que Dieu fait mourir. Juda vit ainsi partir Er et Onan, avant que par une ruse salutaire, Tamar lui donne des enfants et permette de "lancer" la tribu d'où David sortira (Gn 38).

2. Discernement

Nos textes mettent en scène la croissance commune de l'ivraie et du bon grain, la coexistence longtemps cachée des entreprises humaines et du plan divin. Il faut que les choses se brouillent, se confondent d'abord, avant que la volonté de Dieu apparaisse, avant que l'on puisse distinguer et sortir de la fascination des apparences. Absalom a tout pour lui : "De la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête il n'y avait point de défaut en lui" (2 S 14,25). Pourtant, il n'est animé que par l'esprit du monde en se faisant l'origine du pouvoir qu'il s'arroge.

Il y a toujours un choix à faire. Qui va devenir roi ? Amnon, le fils aîné ? Non, c'est un violeur sans scrupule qu'Absalom tuera un jour par vengeance. Est-ce Absalom, alors ? Non : il mourra de la violence qu'il a lui-même suscitée. Il faudra attendre Salomon, en balance avec Adonias, pour que l'on connaisse celui que David et Dieu ont choisi. L'histoire de

la succession est ainsi jalonnée de récits qui la résument en quelque sorte et qui mettent régulièrement en scène deux fils dont l'un vit et l'autre meurt.

En 2 S 12, le premier fils de David et Bethsabée meurt tandis que le second vit : c'est Salomon, appelé Yedidyah. En 2 S 14, la femme sage, chargée par Joab de plaider le retour d'Absalom, présente l'affaire comme un cas de rivalité entre deux frères. Le premier acte officiel pour lequel Salomon est requis est la distinction d'un enfant vivant et d'un enfant mort et l'attribution du vivant à sa mère (1 R 3,16-28).

Ce perpétuel discernement de la vie, la distinction continuelle à faire entre "celui qui est pris et celui qui est laissé" (Mt 24,40-41) me semblent très importants. Quand Jésus attribue en Jn 19,26 un fils à sa mère : "Mère, voici ton fils", il est vraiment dans ce rôle de messie, à l'écoute de Dieu, apte à faire repartir la vie et la succession là où elles semblent impossibles, capable de trouver le fils là où toute postérité semble faire défaut.

La vérité d'un messie davidique n'est pas uniquement de succéder à David ; c'est aussi d'être choisi par Dieu dans les ressources humaines de la postérité, d'une manière parfois inattendue. Absalom semble un excellent successeur, plein d'idées et adulé du peuple ; on apprend même après sa mort que le peuple l'avait oint comme roi (2 S 19,11). Et pourtant, il n'était pas celui qui devait venir après David.

La succession est donc douloureuse. Elle n'est pas seulement affaire de politique : c'est la prise au sérieux de la paternité divine. David n'est pas le seul père de ses enfants ; c'est pourquoi il laisse souvent les choses se dérouler sans intervenir immédiatement. On a parlé parfois de faiblesse du roi qui s'est accentuée dans sa vieillesse[9] ; il me semble qu'il y a aussi dans son attitude le recul nécessaire à l'action de Dieu dans l'histoire : laisser pousser ensemble l'ivraie et le bon grain jusqu'à ce que le seul juge possible du bien et du mal intervienne.

3. Le corps outragé

Ce qui arrache aussi nos textes au seul domaine historique et politique, c'est l'importance qu'ils accordent au corps, en tant que tel. On pourrait faire une étude de 1–2 S centrée sur le corps des messies et de leurs proches.

La mort d'Absalom appartient à cette puissante ligne thématique. Absalom, dans sa mâle beauté d'homme vivant a été décrit ; sa chevelure en particulier a fait l'objet d'une mention spéciale. Et puis son corps offert

---

[9] Voir les nombreux commentaires sur 1 R 1,1-4.

aux coups et mis à mort est évoqué et cette description s'intègre dans une série d'évocations de corps souffrants. Je ne citerai que deux autres textes.

Tout d'abord, la mort de Saül qui occupe tout 1 S 31. Devant l'approche des Philistins, le roi est "tremblant" selon le TM, "blessé" selon la LXX. Il se jette lui-même sur son épée après avoir demandé en vain à son porteur d'armes de le tuer avant de tomber aux mains des ennemis. Le corps sera le lendemain dépouillé de ses vêtements par les Philistins, puis décapité (la mention n'est cependant pas dans la LXX). Crucifié sur le rempart de Beth-Shéan, il sera finalement recueilli par les hommes de Yabèsh de Galaad. Ceux-ci brûleront alors la chair mais conserveront les os qu'ils enterreront dans leur cité. En 2 S 21, on reparlera du corps de Saül. David le fera en effet exhumer pour l'enterrer définitivement dans le tombeau de Qish.[10] C'est d'ailleurs la seule mention d'un retour de Saül auprès de son père qui l'avait envoyé jadis chercher des ânesses : leurs retrouvailles se font par et dans le tombeau.[11]

L'autre texte (que j'ai mentionné auparavant) évoque l'exécution sur les hauteurs de Gabaon des sept descendants de Saül. Les corps font l'objet d'un supplice cruel et mal identifié, désigné par le verbe יקע (2 S 21,6.13) : "empaler", "démembrer" ? La LXX traduit par (ἐξ)ηλιάζειν, "exposer au soleil". Toujours est-il que le verbe hébreu est rare ; on le trouve en particulier pour évoquer la fixation du corps de Saül sur la muraille de Beth-Shéan (1 S 31,10), ce qui établit – étant donné la rareté du vocable – un lien entre le père, Saül, et ses descendants.[12]

Le corps suspendu du messie ou des fils de messie, voilà une autre image insistante de nos passages.[13] Le récit de la mort d'Absalom relève de ce souci d'évoquer la réalité corporelle : quand un messie ou ses enfants meurent de mort violente, que se passe-t-il ? Que devient le corps ? Que *dit* le corps ?

---

[10] Ces différentes étapes avant l'inhumation définitive de Saül nous apprennent le respect spécial accordé au corps du messie. Même mort, et mort depuis longtemps, il fait l'objet de soins que le texte souligne. La chair brûlée de Saül (c'est le seul exemple de crémation dans la Bible) signifie que le corps du messie ne doit pas connaître la corruption du tombeau. Son exhumation de Yabesh semble suggérer que la dépouille d'un roi messie peut encore sortir du tombeau.

[11] 2 S 1 donnera une autre version des faits. Un jeune Amalécite annoncera à David la mort de Saül en se donnant comme l'homme qui a, sur l'ordre du roi, achevé celui-ci, non sans en rapporter la couronne (נזר) et le bracelet.

[12] On peut s'interroger sur le rattachement de la forme תקעו en 1 S 31,10 au verbe יקע ; ce rattachement n'a rien d'impossible. Le contexte (exposition de Saül, exposition de ses descendants, préludant aux deux mises en terre de Saül) contribue à rapprocher les deux passages.

[13] De même que la dépouille de Saül fait l'objet de soins de la part des Yabéshites, de même les corps des saülides en 2 S 21 sont protégés des prédateurs par Ritzpah.

4. Voir le fils mis à mort

La mort d'Absalom fait l'objet de deux annonces. L'une avant le trépas : un témoin informe Joab que le jeune homme est prisonnier d'un chêne. Après l'exécution par Joab et ses écuyers, viendra la grande scène de la nouvelle portée à David, si bouleversante, qui empiète sur 2 S 19. La mort d'Absalom comme celle de Saül fait donc l'objet d'une annonce dramatisée et à plusieurs épisodes.

Il convient de souligner que la LXX inaugure pour ces deux décès le vocabulaire de l'"évangile". La première occurrence de εὐαγγελίζειν se trouve en effet en 1 S 31,9. Les Philistins envoient des messagers *annoncer* (εὐαγγελίζοντες) la mort de Saül "à leurs idoles et au peuple" ; sur quoi renchérit David dans son élégie magnifique : "N'en portez pas la bonne nouvelle dans les rues d'Ascalon" (μὴ εὐαγγελίσησθε, 2 S 1, 20). Le verbe est quatre fois employé en 2 S 18, après la mort d'Absalom, quand les messagers s'interrogent : qui va annoncer la fin tragique à David? Il est encore souligné par cinq occurrences des substantifs εὐαγ - γελία (2 S 18,20.22.27) et εὐαγγέλιον (2 S 18,22.25) qui trouvent en ce passage l'essentiel de leurs emplois dans la LXX.[14] La mort du messie ou du fils, est-ce une "bonne nouvelle" ? La question est ici premièrement posée.

La mort passe et repasse sur Absalom. Le premier témoin ne porte pas la main sur lui. Absalom sera-t-il épargné ? Non ! Joab informé intervient rudement ; bien plus, le fils de David est tué et 'retué' : transpercé par les trois épieux que brandit son cousin, il est mis à mort, comme s'il ne l'était pas suffisamment, par dix porteurs d'armes. Faut-il voir là la trace de deux documents amalgamant deux versions des faits ?[15] Ce n'est pas l'hypothèse qui s'impose d'emblée. Nos textes nous ont habitués aux carnages superlatifs : en 1 S 14,13, par exemple, le porteur d'armes de Jonathan tue les Philistins qui semblent pourtant avoir déjà été tués par Jonathan.[16] On pense à nouveau aux péripéties de la mort de Saül. Là

---

[14] Εὐαγγελίον est une autre fois employé dans la LXX en 2 S 4,10 : David fait référence à la nouvelle qu'il reçut de la mort de Saül. Εὐαγγελία est une autre fois utilisé en 2 R 7,9 : l'annonce que l'on fera au roi de l'abandon du camp araméen.

[15] Voir A. CAQUOT & PH. DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (CAT 6), Genève 1994, 552 et l'état de la discussion sur ce point (n. 11, 552).

[16] La mort d'Absalom est donc le fait de onze hommes acharnés. Ne peut-on voir là une scène-type : les onze perdant le douzième, et plus généralement : le groupe contre un de ses membres? Je pense à la vente de Joseph à laquelle semble participer toute la descendance d'Abraham : non seulement les onze frères qui veulent se débarrasser de "l'homme aux songes", mais aussi les Madianites, descendants d'Abraham et de Qetoura, les Ismaélites, postérité d'Ismaël ? Il y aurait là une étude à mener : un homme face

encore la mort plane sans fondre immédiatement sur le roi : son porteur d'armes refuse de le mettre à mort. Saül sera-t-il pris vivant ? Non ! Il s'écroule sur son épée. Puis il est comme à nouveau mis à mort à titre posthume par les Philistins qui n'ont pu de leurs mains l'anéantir. Une seconde version des faits en 2 S 1 faite par le jeune Amalécite relance alors l'évocation de la mise à mort du roi : le messie mis à mort n'était donc pas mort ?

5. Le corps du fils et l'épreuve de la paternité

Comme pour Jonathan en 1 S 14, Absalom connaît une épreuve physique dans laquelle le corps est premier impliqué. Le fils va-t-il être mangé ou pas ? Jonathan passe à travers une ouverture étroite, véritable bouche bordée par deux "dents" sur lesquelles le texte insiste (1 S 14,4-5). Puis il entre dans la forêt et *mange* le miel ce qui le condamne à mort. Absalom entre dans la forêt "qui dévore les hommes" (2 S 18,8). Il finit englouti dans la bouche ouverte[17] du sol, sous un monceau de pierres (2 S 18,17).

Absalom est arrêté, alors que Jonathan a su passer. Jonathan a quitté son père et son escapade a été fructueuse ; elle marque son entrée dans un monde nouveau, le monde d'une juste position entre lui et son père dont il se désolidarise.[18] Absalom a aussi quitté son père, mais pas pour trouver une juste place par rapport à lui : pour prendre sa place, tout au contraire. Il y a quelque chose de vicié dans son entreprise. Ce n'est pas seulement la guerre civile qu'il entraîne, une démarche politique violente qu'il conduit ; il met à mal la relation du fils et du père.

C'est pourquoi les circonstances de sa mort sont parlantes : elles disent la situation. Absalom reste empêtré dans la confusion. Il a empiété sur le territoire de son père : au point de vue politique, il est entré à Jérusalem, causant le départ de David. Au point de vue familial, il a brouillé le juste partage des générations : il a couché avec les concubines de David restées à Jérusalem, agissant sur le conseil d'Achitophel[19] sous les yeux de tout Israël (2 S 16,21-23).[20]

Absalom, un moment suspendu entre ce que Dieu a séparé à l'origine, le ciel et la terre, retourne finalement dans le chaos, au sens propre de ce

---

aux siens, situation plusieurs fois déclinée en termes de 12 contre un, ou 11 contre un (cf. par exemple le meurtre de Guedelyahou par Ismaël et dix hommes en 2 R 25,25).

17 C'est *le* grand chêne qui a retenu Absalom, c'est de même dans "*la* grande fosse" que l'on jette Absalom.

18 Ce monde nouveau est peut-être évoqué par la terre qui dégoutte de miel (1 S 14,26).

19 Achitophel contribue à la confusion générale. Conseiller de David, il passe du père au fils. Absalom l'envoie chercher, "alors qu'il faisait des sacrifices", sans que l'on sache au juste si c'est Absalom ou Achitophel qui est sujet de l'action ; cela semble en tout cas baigner de sacrilège la trahison politique.

20 C'est ce que fit Ruben en son temps avec Bilha, la concubine de Jacob (Gn 35,22).

mot selon la LXX : un χάσμα, un gouffre, sera son tombeau, et un amoncellement de pierres (un σωρὸς λίθων μέγαν σφόδρα)[21] marquera cet emplacement comme un endroit de confusion au lieu du tombeau dûment apprêté qu'il s'était fait construire. Absalom tombe en quelque sorte en dehors du culturel.

La fosse où finit Absalom est appelée פחת en hébreu (אל־הפחת הגדול : "dans *le* grand trou", 2 S 18,17). Ce vocable est rarement employé en TM, toujours dans des contextes de mort et d'effroi. La LXX offre pour l'expression une double traduction : εἰς χάσμα μέγα (...) εἰς τὸν βόθυνον τὸν μέγαν ("dans le gouffre, dans le grand trou").[22]

Bref, plusieurs circonstances de la mort d'Absalom renvoient au thème de l'enchevêtrement et de la confusion. Le moment est venu de regarder de plus près le terme même qui désigne l'enchevêtrement des branches où le jeune homme est retenu.

II. L'ENCHEVÊTREMENT

Voyons d'abord de plus près le verset qui mentionne l'entrelacement des branches où Absalom se prend.

1. Absalom suspendu

2 S 18, 9 :

וַיִּקָּרֵא אַבְשָׁלוֹם לִפְנֵי עַבְדֵי דָוִד וְאַבְשָׁלוֹם רֹכֵב עַל־הַפֶּרֶד
וַיָּבֹא הַפֶּרֶד תַּחַת שׂוֹבֶךְ הָאֵלָה הַגְּדוֹלָה וַיֶּחֱזַק רֹאשׁוֹ בָאֵלָה
וַיֻּתַּן בֵּין הַשָּׁמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ וְהַפֶּרֶד אֲשֶׁר־תַּחְתָּיו עָבָר׃

---

[21] Le σωρὸς λίθων a déjà été évoqué pour désigner l'amoncellement de pierres au-dessus d'Acan, autre membre rebelle de la tribu de Juda qui s'est arrogé ce qui appartenait au Seigneur (Jos 7,26) ; il apparaît aussi pour recouvrir le cadavre du roi de Aï, suspendu toute une journée à un arbre avant d'être englouti sous une accumulation minérale (Jos 8,29). Les deux monuments existent "jusqu'à ce jour". Absalom prend donc aussi sa place dans l'histoire des Judéens et des rois rebelles.

[22] Χάσμα est un *hapax* alors que βόθυνος est plus courant. Que la terre ouvre sa bouche (à nouveau le registre de la manducation) quand il y a mort d'homme, on le sait depuis Gn 4,17 : "la terre a ouvert grand la bouche" pour recueillir le sang d'Abel. La LXX donne en ce verset la forme ἔχανεν, du verbe χαίνω , auquel correspond le substantif χάσμα. Il n'y a pas à assimiler Absalom à Abel, mais peut-être à noter la répétition de la violence : la mort du fils, tué par un proche. Le Ps 9, psaume de David, au titre énigmatique (on peut comprendre en hébreu : "Sur la mort du fils") pourrait être un chant du roi sur la mort de son fils Absalom. Il semble faire une allusion à Abel (v. 13 comme cela est souvent noté ; cf. DHORME, note *ad hoc*), et parle de la fosse où tombent les impies (v. 16). Déjà c'est un récapitulatif de la violence du monde "depuis le sang d'Abel" (Lc 11,51), quelles que soient les victimes de cette violence.

"Absalom se trouva devant les serviteurs de David. Absalom était monté sur le mulet et le mulet arriva sous l'enchevêtrement (*sôbek*) du grand chêne, et sa tête se prit dans le chêne, et il fut mis entre ciel et terre, et le mulet qui était en dessous de lui passait outre."

καὶ συνήντησεν Αβεσσαλωμ ἐνώπιον τῶν παίδων Δαυιδ, καὶ Αβεσσαλωμ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ τοῦ ἡμιόνου αὐτοῦ, καὶ εἰσῆλθεν ὁ ἡμίονος ὑπὸ τὸ δάσος τῆς δρυὸς τῆς μεγάλης, καὶ ἐκρεμάσθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐν τῇ δρυί, καὶ ἐκρεμάσθη ἀνὰ μέσον τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γῆς, καὶ ὁ ἡμίονος ὑποκάτω αὐτοῦ παρῆλθεν.

"Absalom rencontra devant lui les serviteurs de David. Absalom était monté sur sa mule ; la mule pénétra sous l'épaisseur (*dasos)* du grand chêne et sa tête fut suspendue dans le chêne. Il fut suspendu entre le ciel et la terre, et la mule au-dessous de lui passa outre."

On n'a plus en grec la saveur précise du terme שׂוֹבֶךְ qui désigne l'entrelacement des branches. Dans une large partie de la tradition manuscrite, le premier ἐκρεμάσθη est cependant rendu par περιεπλάκη (sa tête "se trouva enchevêtrée")[23], qui permet de retrouver quelque chose du sens de שׂוֹבֶךְ.[24]

En contrepartie, le grec crée peut-être un jeu d'échos qui lui est particulier : une très large partie de la tradition manuscrite (déjà dans des corrections de B + Ant) parle de "*la* mule" : ἡ ἡμίονος. Cela rappelle l'entrée de Salomon à Jérusalem sur la mule (ἡ ἡμίονος) de David (1 R 1, 33ss). On peut aussi penser, en grec, puisque la mule est "une demie ânesse", aux ânesses cherchées par Saül (ce qui ferait un nouveau contact, propre à la LXX, entre Saül et Absalom).

2. L'enchevêtrement des branches : שׂוֹבֶךְ

On rattache le terme שׂוֹבֶךְ, *hapax* utilisé en 2 S 18,9, à la racine סבך.[25] Il est compris comme un enchevêtrement de branches.[26]

---

[23] Le verbe περιπλέκω est ici plus indiqué que le difficile κρεμάζω : la tête est bien "entrelacée" et non pas "suspendue".

[24] L'Antiochienne donne pour désigner l'entrelacs des branches : φυτὸν δένδρου μέγα que l'on pourrait rendre par "(sous) la pousse abondante d'un arbre".

[25] Je me réfère ici simplement à JOÜON : "Le שׂ est actuellement prononcé *s* comme ס, par tous les Juifs, et depuis une époque immémoriale." L'auteur voit en שׂ une graphie étymologique, marquant une ancienne sifflante apparentée, ayant évolué dans la prononciation en *s*. Il note plusieurs mots bibliques "écrits tantôt avec ס, tantôt avec שׂ" (*Grammaire de l'hébreu biblique*, Paris 1923, 16).

[26] CONROY (*Absalom Absalom !* [n. 3], 61, n. 59) a signalé que *l'hapax* שׂובך pouvait être apparié avec les formes proches que nous citerons et que l'on trouve en Gn 22,13 : Is 9,17 ; 10,34 ; Jr 4,7 ; Ps 74,5.

a) Le verbe

Le verbe סבך existe, signifiant "enchevêtrer". On lit en Na 1,10 :

כי עד־סירים סבכים וכסבאם סבואים אכלו כקש יבש מלא :

"Car jusqu'aux épines entrelacées et ivres de ce qu'elles ont bu,
ils seront dévorés complètement comme de la paille sèche."

Le verset est très difficile.[27] La comparaison désigne en tout cas les adversaires qui seront anéantis, bien qu'ils semblent vivaces et inabordables comme des buissons d'épines. La traduction grecque pour ce verset est extrêmement problématique : ὅτι ἕως θεμελίου αὐτῶν χερσωθήσεται καὶ ὡς σμῖλαξ περιπλεκομένη βρωθήσεται καὶ ὡς καλάμη ξηρασίας μεστή ("Car jusqu'à leur fondement, ce sera en friche, comme liseron entortillé ce sera dévoré, et comme chaume rempli de sécheresse").[28]

Le participe περιπλεκομένη serait un bon équivalent de סבכים ; mais il semble en fait correspondre à סבואים du deuxième membre de phrase. Plusieurs solutions sont proposées[29] qui laissent supposer que d'une manière ou d'une autre περιπλέκειν est bien un équivalent de סבך.[30]

b) Le nom

סְבַךְ désigne un buisson, un fourré, un hallier. Le סְבַךְ doit son épaisseur à l'intrication de ses branches. Le nom en tant que tel se trouve en Gn 22, 13 ; Is 9,17 ; 10,34.

En Is 9, le prophète dénonce le peuple qui ne revient pas à Celui qui le frappe (v. 12). On lit au v. 17 : "Car la méchanceté a brûlé comme un feu, elle a dévoré épines et broussailles, elle a incendié les halliers de la forêt (בסבכי היער ; ἐν τοῖς δάσεσιν τοῦ δρυμοῦ) et ils se sont dissipés (ויתאבכו)[31] en colonnes de fumée."

La fin d'Is 10 manifeste la vigueur de Dieu qui renverse les puissants. Selon Is 10,34 : "Il abat les halliers de la forêt (בסבכי היער ; LXX donne un texte différent : καὶ πεσοῦνται οἱ ὑψηλοὶ μαχαίρᾳ) par le fer et le Liban s'écroule sous l'action d'un Dieu puissant."

---

[27] "Un des versets les plus obscurs de la Bible", dit OSTY !

[28] Traduction dans M. HARL, C. DOGNIEZ *et al.*, *La Bible d'Alexandrie. T. 23.4-9: Les Douze Prophètes,* Paris 1999, 204.

[29] *Ibid.*

[30] Le verbe סבך (יסבכו) est encore employé en Jb 8,17, à nouveau dans le registre végétal : il s'agit de racines enchevêtrées dans la profondeur du sol. Le grec offre en contrepartie le verbe κοιμᾶται . Il semble que le traducteur ait lu non pas סבך, mais bien שׁכב (une graphie ישׁכבו plutôt que יסבכו a-t-elle provoqué la méprise ?).

[31] Le verbe אבך est un *hapax* ; il allitère avec סבך ; on le rapproche habituellement de הפך qui signifie "tourner, retourner, renverser", et ce verbe désignerait ici le mouvement des volutes de fumée.

Au substantif סְבַךְ, on peut rattacher le très proche סְבֹךְ. Il apparaît en Jr 4,7. Même ambiance de destruction voulue par Dieu, de feu qui dévore. Mais ce n'est pas ici le hallier qui est dévoré par le feu. Le hallier est le repaire du lion qui va exterminer, symbole de l'ennemi du nord descendant en Juda : "Le lion est monté de son fourré (מִסֻּבְּכוֹ ; ἐκ τῆς μάνδρας αὐτοῦ, "de sa tanière") et le destructeur des nations est parti."

Le Ps 74 emploie aussi ce substantif. On est ramené au temple : la colère de Dieu sévit ; les adversaires sont entrés au temple pour le détruire. (4) "Ils ont rugi, tes oppresseurs, au sein de ton rendez-vous, ils ont placé leurs enseignes comme enseignes. (5) Il est connu comme celui qui fait venir au-dessus, dans le hallier de bois (בִּסְבָךְ־עֵץ ; ὡς ἐν δρυμῷ ξύλων "comme dans la forêt des bois"), les haches." יִוָּדַע au début du v. 5 est souvent corrigé. La LXX découpe autrement ces versets difficiles. On retrouve le thème général de la destruction, de la colère de Dieu contre le peuple et le temple.

Dans toutes ces occurrences, la traduction grecque diffère à chaque fois, même si le champ sémantique – mis à part Is 10,34 – est sans cesse respecté : épaisseur, forêt, tanière.

c) Le nom שְׂבָכָה *: filet, treillis*

En lien avec la racine סבך, on trouve le substantif שְׂבָכָה. En 1 R 7,17 (employé à deux reprises) et 18, ainsi qu'en 1 R 7,20 (δίκτυον), il désigne les filets treillissés qui recouvrent les chapiteaux des colonnes du temple. La traduction grecque rend très bien compte du sens du mot hébreu.[32] Le mot est repris dans la récapitulation finale des œuvres faites par Hiram de Tyr en 1 R 7,41-42, dans le passage parallèle des *Chroniques* (2 Chr 4, 12-13), puis encore dans l'énumération des objets pillés du temple en 2 R 25,17 (deux fois) et en Jr 52,22. Enfin, en Jb 18,8, le mot apparaît pour désigner un piège sous les pas du méchant.

Le vocable revient en 2 R 1,2 et désigne le treillis de la fenêtre par laquelle Ochozias tombe.

Dans toutes ces occurrences, c'est le mot δίκτυον qui prévaut, avec la variante δικτυωτόν en 2 R (4 Règnes) 1,2. En 2 R 25,17 cependant, on trouve la translittération σαβαχα pour la double occurrence de שְׂבָכָה. C'est une chose curieuse, même s'il est vrai que 4 R contient plus de translittérations que les autres Livres des Règnes, car c'est un terme partout ailleurs bien repéré.

Les vocables appartenant à la racine סבך-שׂבך désignent tout à la fois ce qu'il y a de plus naturel (un buisson rendu impénétrable par l'intrication

---

32 CAQUOT & DE ROBERT rapprochent le terme hébreu de l'arabe *subbak*, "grillage", *Les Livres de Samuel* (n. 15), 552.

de ses branches laissées à leur propre croissance) et ce qu'il y a de plus culturel et cultuel (les ornements des chapiteaux sur les colonnes du temple). Les deux registres sont parfois 'enchevêtrés' ; le buisson hirsute de la forêt peut désigner des réalités parfaitement policées : le pays d'origine des ennemis ou la réalité de la ville sainte et de son temple. Le terme a donc une portée symbolique ou allégorique ; il marque le passage, parfois vertigineux, de l'organisation aux ravages.

III. ISAAC LIGOTÉ ET LE BÉLIER ENCHEVÊTRÉ (GN 22)

On ne peut dire, bien sûr, que les quelques emplois des mots rattachés au שׂוֹבֶךְ d'Absalom éclairent davantage l'usage de ce mot en 2 S 18,9 ou influent sur sa portée. On remarquera cependant que les apparitions de halliers, d'entrelacements de branches se font dans des contextes précis : des moments critiques où une intervention décisive va mettre au clair, dramatiquement, une situation embourbée. Que les puissants soient comparés à un entortillement de branches épineuses ou que leurs ennemis soient supposés sortir d'un buisson impénétrable, il est toujours question d'une intrication initiale suivie d'une action nette qui laisse dépouillés les lieux qu'elle touche. Le nœud gordien des entrelacs est tranché par un coup puissant et définitif.

Nous avons constaté qu'Absalom avait instauré une situation de mélange mortifère. *Le* chêne aux branches enchevêtrées qui le happe se dresse comme le symbole de l'état dans lequel il vit. Il dessine avant la fin brutale du jeune homme le signe de son entreprise chaotique. La mule, monture des rois, continue son chemin : la royauté échappe à Absalom.[33] L'élévation qu'il a désirée est aussi l'occasion de sa chute : son équilibre d'un moment entre ciel et terre sera suivi d'un engloutissement. Absalom qui a vécu dans l'imbroglio de son monde où il n'avait que lui-même pour règle meurt à cause d'un fouillis de ramures. Il n'a pas su, comme Jonathan, sortir du trouble[34] et entrer dans une juste perception du rapport à Dieu et à son père.

---

[33] Cf. CONROY, *op. cit.*, 60 et n. 57 qui cite A. SCHÖKEL, lequel mentionne "la résonnance symbolique de plusieurs détails" de ce passage.

[34] Jonathan, sans pour autant trahir son père, se met sous l'autorité de Dieu pour accomplir son exploit sauveur. Il comprend que son père "trouble (עכר) le pays" (1 S 14,29). Le verbe est important et désigne la confusion des rapports entre parents et enfants (cf. Jg 11,35 : le vœu imprudent de Jephté qui entraîne la perte de sa fille), la confusion des rapports entre individu, communauté et Dieu (cf Akan dont le nom est rapproché du verbe עכר et qui finit comme Absalom, sous les pierres : Jos 7,24-26).

Cette juste place à trouver avec Dieu, au sein de la relation du père et du fils, un des textes les plus forts qui nous y fait entrer, c'est le sacrifice d'Isaac par Abraham. Plusieurs éléments formels nous ont préparés à ce rapprochement : la présence d'un buisson סְבָךְ et d'un animal qui s'y trouve empêtré par le sommet de la tête.[35]

1. Gn 22 : un père et un fils

Après avoir été arrêté dans son élan, Abraham va voir un autre être retenu prisonnier : le bélier qu'il sacrifiera.

Gn 22,13 : וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה־אַיִל אַחַר נֶאֱחַז בַּסְּבַךְ בְּקַרְנָיו
וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת־הָאַיִל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ׃

"Abraham leva les yeux et il vit : et voici qu'un bélier derrière s'était pris dans le buisson (*sebak*) par les cornes. Abraham alla, il prit le bélier et il l'offrit en holocauste à la place de son fils."

καὶ ἀναβλέψας Αβρααμ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδεν, καὶ ἰδοὺ κριὸς εἷς κατεχόμενος ἐν φυτῷ σαβεκ τῶν κεράτων· καὶ ἐπορεύθη Αβρααμ καὶ ἔλαβεν τὸν κριὸν καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς ὁλοκάρπωσιν ἀντὶ Ισαακ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

"Et levant les yeux Abraham vit, et voici qu'un bélier était retenu dans un arbre *sabek* par les cornes. Et Abraham s'avança et prit le bélier et l'offrit pour le sacrifice à la place d'Isaac son fils."[36]

Les remarques sur ce verset sont résumées dans la *Bible d'Alexandrie* (t. 1). Contentons-nous de noter que la LXX donne, pour le terme סְבָךְ qui nous intéresse ici une traduction suivie d'une translittération : ἐν φυτῷ σαβεκ.[37] Le mot même qui en hébreu désigne le buisson évoque par la translittération comme l'essence de cet arbuste.

Il est hors de propos d'entrer dans la richesse de ce texte et de ses interprétations. Je voudrais seulement mettre en lumière quelques points de contact qu'il possède avec la mort d'Absalom. Il s'agit d'abord de la relation père-fils qui est mise à l'épreuve (c'est un des premiers mots du

---

[35] CONROY ((*Absalom Absalom !* [n. 3], 61, n. 60) apparie les textes formellement par ces deux éléments. D'une part, il note les termes שׂובך et סבך ; puis, pour souligner l'originalité de l'expression -חזק ב qui désigne l'emprisonnement d'Absalom, il donne en contraste la formule de Gn 22,13 qui marque l'enchevêtrement du bélier : -אחז ב.

[36] La traduction donnée pour ce verset grec est celle de M. HARL *et al.*, *La Bible d'Alexandrie. T. 1: La Genèse,* Paris 1986, 194 ; voir la note *ibid.*, 194-195.

[37] La contrepartie φυτόν a été notée plus haut : c'est ce que propose Ant pour שׂובך en 2 S 18,9.

texte : נסה, ἐπείραζεν Gn 22,1). La mort plane sur Isaac qui finalement sera préservé. Un bélier prendra sa place.

La volonté d'"épargner" Absalom est manifestée par David ; selon la LXX, le roi emploie le verbe φείδομαι en 2 S 18,5 qui traduit exceptionnellement dans cette occurrence la locution adverbiale לאט signifiant "doucement"[38] : avant le combat décisif, "le roi fit cette recommandation à Joab, Abessa et Etthi : Épargnez-moi le jeune homme, Absalom (φείσασθέ μοι τοῦ παιδαρίου τοῦ Αβεσσαλωμ). Et tout le peuple entendit le roi qui faisait cette recommandation à tous les chefs au sujet d'Absalom."

Le verbe φείδομαι est important en Gn 22,16 : "Par moi-même je l'ai juré, dit le Seigneur, parce que tu as fait cela et que tu n'as pas épargné ton fils bien-aimé (οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου ἀγαπητοῦ) à cause de moi..." Il traduit dans ce cas l'hébreu חשׂך.

En 2 S 18,16, l'équivalence entre φείδομαι et חשׂך se retrouve. Après la mort d'Absalom, Joab rassemble ses troupes : "Alors Joab sonna du cor et la troupe revint de la poursuite d'Israël, car Joab épargna la troupe" (ὅτι ἐφείδετο Ιωαβ τοῦ λαοῦ).[39]

Peut-être aussi est-il permis d'enrichir le jeu d'échos propres à la LXX dont j'avais fait l'hypothèse plus haut. Selon la LXX, Abraham emmène l'ânesse (TM : "l'âne" ; Gn 22,3.5). Il semble que l'ânesse (ἡ ὄνος) souligne quand elle apparaît, elle et sa parente la demie-ânesse (entendons : la mule, ἡ ἡμίονος) les péripéties d'une double quête : la relation père-fils et l'accès à la royauté.[40]

2. *Le couteau et le lien*

Gn 22 présente deux images de liens : la ligature d'Isaac, désignée par le célèbre terme d'*aqédah*[41] et l'enchevêtrement du bélier dans le buisson.

Quelques motifs importants que nous avons repérés à propos d'Absalom structurent la scène. La mort s'approche d'Isaac et paraît dévorante : le couteau que brandit Abraham porte un nom très rare dans la Bible dont les occurrences sont ici inaugurées ; il s'agit de "la mangeuse",

---

[38] On a aussi rapproché le mot de לוט signifiant "envelopper", d'où : "protéger, préserver".

[39] Il y a sans doute ici l'alternative que je notais au début de cet article : la vie d'un homme ou la vie du peuple. Joab, "l'épargneur d'hommes", est celui qui met à mort un seul. On est là dans une profonde lignée de textes bibliques dont une des résurgences néotestamentaires est la phrase du grand-prêtre : "Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière."

[40] Cf. LEFEBVRE, *Saül* (n. 7), 27-34 ("Les ânesses de Qish").

[41] Sur ce terme et sa contrepartie grecque, voir M. HARL, "La 'ligature' d'Isaac (Gn 22,9) dans la Septante et chez les Pères grecs", in: *La Langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des Chrétiens*, Paris 1992, 59-76.

המאכלת (Gn 22,6.10).[42] On pense aux dents entre lesquelles Jonathan passa et à la forêt dévoreuse dont Absalom fut l'hôte tragique.

Isaac est ligoté sur un amoncellement de bois qu'il a lui-même porté. Il est le premier dans la lignée des fils aux liens.[43] Les entraves du fils et l'emprisonnement du bélier ont été plusieurs fois étudiés à notre époque, tout particulièrement dans l'enracinement existentiel auquel la psychanalyse nous a habitués.[44]

A. Wénin propose cette hypothèse[45] : "...cette 'ligature', qui a laissé son nom au récit, peut également être le signe d'un lien qu'elle mimerait, en quelque sorte. C'est le lien qui unit étroitement Abraham à 'son fils', un lien qui risque d'entraver celui-ci en l'enchaînant à son père, au point qu'il ne puisse pas prendre la distance nécessaire pour sa propre vie. Dans cette ligne, le couteau pourrait être en effet une 'mangeuse' qui engloutirait Isaac dans la vie de son père."

Gn 22 me semble bien un mime rituellement déroulé : le fils délivré des liens (l'agneau libéré), le père désincarcéré de sa relation trop étroite avec son fils (le bélier arraché au buisson et sacrifié). A. Wénin, parlant du bélier retenu par les cornes, parle de "l'image d'un 'père' empêtré par sa propre puissance". Abraham tendait à prendre la figure d'"un père dont le pouvoir consiste à posséder son fils au point que la distinction entre les deux n'est pas possible, leurs destinées étant entrelacées, peut-être en raison même de la promesse."[46]

La portée n'est pas foncièrement psychologique (la nécessaire distance des parents et des enfants), mais concerne la relation à Dieu : Abraham offre "son fils" et le retrouve comme fils (reçu) de Dieu.

Cette scène fondatrice peut certes éclairer la relation de David et d'Absalom, très différente et en même temps si proche. La promesse de Dieu a pris cette fois la forme particulière de la succession dynastique : dans ce cadre, David et son fils successeur ont à trouver leur place.

Nous ne nous engagerons pas dans une analyse plus poussée. Il me semble cependant que la situation initiale d'Abraham et d'Isaac est re-

---

42 Autres occurrences de ce nom en Jg 19,29 et Pr 30,14.

43 Voir encore : Joseph (Ps 105,18), Samson (Jg 16,21), Sédécias et son fils, le second égorgé, le premier lié par une double chaîne (2 R 25,7) ...

44 On peut citer bien sûr M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible* (Le Livre de Poche), Paris 1986, en particulier le chapitre VIII : "Un fils libre" (213-245).

45 A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau 8), Bruxelles 1999, 71.

46 WÉNIN, *op. cit.*, 78-79. M. BALMARY commente excellemment : "Le fils parlait d'un animal-fils, le père voit un animal-père ; bélier, père de l'agneau. Renversement. Tout aura donc basculé et jusqu'à l'identité symbolique de la victime" (*Le sacrifice interdit* [n. 44], 241). Abraham, dans son rôle de père possédant son fils, était pris "dans la broussaille de l'idolâtrie" ; mais finalement "il a sacrifié le sacrificateur" (*ibid.* 242).

prise et explorée sous d'autres angles. C'était en Gn davantage le rôle du père qui était en lumière ; c'est plus en 2 S l'attitude du fils qui paraît éclairée. Comment trouver sa position devant le père terrestre et devant Dieu ? Comment conjuguer cette espèce de double appartenance ? Absalom a failli devant YHWH et devant David. Il a créé artificiellement un monde inversé en prenant la place de son père et en recevant une onction dont Dieu seul est l'ordonnateur (2 S 19,11). Il a péri de la confusion où il était entré.

On ne peut certes dire à proprement parler qu'il a été sacrifié. Mais les circonstances de sa mort, les éléments symboliques qui se sont alors manifestés donnent à son trépas un caractère sacrificiel.[47]

IV. JÉSUS, LE FILS SUSPENDU ET ENCHEVÊTRÉ (MT 27,46)

C'est comme moment essentiel du "devenir biblique" dont nous avons étudié rapidement deux épisodes essentiels que je voudrais m'arrêter sur l'image du Christ en croix selon Mt 27. Je n'évoquerai surtout que le v. 46 : le dernier cri de Jésus en croix.

1. Relations avec Gn 22 et 2 S 18

Ce moment est à la confluence de bien des textes de l'AT ; le sacrifice d'Isaac et la mort d'Absalom me semblent particulièrement pouvoir l'éclairer. Ils apportent chacun leurs richesses de sens, leur poids thématique et les relations qu'ils nouent ensemble. Ils apportent aussi les éléments des situations qu'ils ont mises en place et par rapport auxquelles Jésus va se situer, soit pour les reprendre dans une continuité, soit pour agir par contraste.

Nous sommes bien avec Jésus dans sa passion dans une relation de Fils à Père : il y a eu, comme c'était le cas en Gn 22, lors des trois jours de marche avant l'arrivée "sur le lieu", une adresse du Fils à son Père, par trois fois (Mt 26,39-44). La mort plane à nouveau sur le Fils : sera-ce un sacrifice ? Ou bien la mort ignominieuse d'un révolté comme le fut la mort d'Absalom ?

Le thème de la dévoration a été dûment abordé. C'est que la question s'est à nouveau posée : le Fils sera-t-il mangé ? Il apparaît que oui. Jésus

[47] Peut-être peut-on ainsi expliquer l'étonnante forme ויתן de 2 S 18,9 : "il fut mis entre ciel et terre". On a l'impression d'une volonté aboutissant sciemment à ses fins. Pour une réflexion sur le sacrifice dans le cadre de la monarchie naissante sans que les termes mêmes du sacrifice soient toujours employés, voir J.G. WILLIAMS, "Sacrifice at the Beginning of Kingship", *Semeia* 67, 1994, 73-92 ; L.D. HAWK, "Saul as Sacrifice? The Tragedy of Israel's First Monarch", *BRev* 12/6, 1996, 20-25 et 56.

a donné le pain et le vin comme son corps et son sang (Mt 26,26-29). Dans le contexte pascal où le repas a lieu, on pense à l'agneau sacrifié, l'agneau de l'Exode et celui qu'Isaac évoquait en montant au Moriya. La manducation à laquelle Jésus invite ses amis n'est pourtant pas ici l'engloutissement dans le désir d'un autre ni le retour à la confusion mortifère.

En Mt 26–27, les thèmes s'entrelaceront sans cesse du fils et de la royauté. Celui qui est entré à Jérusalem sur un ânon et une ânesse est bien celui qui manifeste cette double requête que nous avons notée : Fils (de David : Mt 21,9 ; de Dieu : Mt 26,63-64 ; 27,54)[48] et roi (Mt 27,11.29. 37).

Enfin, comme c'était le cas en 2 S 18 et dans les textes de 1–2 S qui lui sont apparentés, Mt 26–27 centre l'action sur le corps de Jésus, dûment décrit et montré quand il reçoit les outrages.

Mais encore, de très nombreux éléments rappellent les récits de 1–2 S. Comme cadre général, si la montée de David à Jérusalem s'est faite à partir de la mort d'Absalom qui fut suspendu dans son arbre, la montée de Jésus vers la ville sainte se fait pour aboutir à la crucifixion, comme Jésus lui-même l'annonce (Mt 20,17-19). Jésus parcourra donc un chemin qui intègre, en les structurant autrement, les étapes de la montée davidique.

Beaucoup d'exemples de contacts pourraient être cités.[49] Disons simplement que le thème du sacrifice du Fils (rappelant Isaac) s'y conjugue à celui de la succession royale (rappelant Absalom, avec les implications politiques et religieuses qu'entraîne une telle thématique).

2. Le cri de Jésus : Mt 27,46

Le cri poussé par Jésus en croix résonne avec une force nouvelle dès lors que l'on voit et entend les passages de l'AT centrés sur la mort du fils. Les paroles de ce cri sont translittérées. Selon Mt 27, 46 : ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι ; selon Mc 13,34 : ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι.

Il s'agit bien sûr du début du Ps 22 (v. 2) que Jésus profère ici, en hébreu : אלי אלי למה עזבתני. La translittération matthéenne pourrait en être une adaptation. Seulement, le verbe du psaume n'est pas celui que les évangiles reflètent. Il s'agit dans le TM de עזב qui signifie "abandonner" et que la LXX rend majoritairement par ἐγκαταλείπω. La traduc-

48 Il y a même un choix à faire entre deux fils, élément que nous avons remarqué dès le début de cette étude : Jésus ou Barrabas, "le fils du père" (Mt 27,15-26).

49 Signalons entre autres le suicide du traître (Achitophel en 2 S 17,23 : ἀπῆλθεν … καὶ ἀπήγξατο ; Judas en Mt 27,5 : ἀπελθὼν ἀπήγξατο) ; la foule ondoyante et versatile (2 S 15,13 ; Mt 27,20) …

tion que propose Mt 27,34 fait usage de ce verbe grec : θεέ μου θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες; Notons que Mt ne suit pas exactement la LXX qui possède un texte long et n'use pas d'un vocatif liminaire : Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς μου πρόσχες μοι· ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;

Comment comprendre le passage de עזבתני à σαβαχθανι ? On l'explique habituellement par le fait que Mt translittère en fait une traduction araméenne de l'hébreu du psaume. La forme verbale שׁבקתני appartiendrait au verbe שׁבק, répertorié dans les parties en araméen de l'AT.[50]

Bonnard[51], après Stendahl, a cependant souligné à juste titre la référence au texte hébraïque de la translittération matthéenne : "seul ce texte hébreu explique le malentendu avec le nom du prophète (ἠλι – Ἐλίαν)." Tout récemment, Mello revient à la thèse d'une translittération de l'araméen, mais hébraïsée par Mt.[52]

L'argument de la "parole en araméen, avec toute la saveur d'une parole authentique, la parole vraiment conservée de Jésus mourant" serait possible pour le texte de Mc.[53] Le texte de Mt correspond moins bien à ce souci de 'vérité historique' par ce qui est au minimum un réaménagement dans le sens de l'hébreu, au maximum une translittération complète d'un texte hébreu.

Sachant que le texte matthéen est au moins retouché sous l'influence de l'hébreu, ne peut-on aller plus loin et penser pour σαβαχθανι à une translittération de סבכתני, ce qui se traduirait : "pourquoi m'as-tu enchevêtré ?", "pourquoi m'as-tu laissé dans l'enchevêtrement ?". La traduction ἐγκατέλιπες demeurerait plausible : et comme traduction (reprise à la LXX) du texte reçu de l'hébreu en Ps 22,2, et comme traduction de ce סבך que je propose d'y voir aussi. Le fils cette fois n'a pas été enlevé pour qu'on lui substitue un autre être vivant ; il est *laissé dans* (ἐν–καταλείπω) l'arbre où il est empêtré.

On peut étayer cette proposition par quelques arguments, qui s'ajoutent aux parentés contextuelles avec 2 S et Gn 22 que nous avons notées et qui forment le cadre dans lequel cette discussion prend place.

1. Le texte matthéen ne se réfère pas clairement à l'hébreu ou à l'araméen. Le souci de rendre les *ipsissima verba* ne peut donc être invoqué

---

50 שׁבק signifiant "laisser, garder, préserver" se rencontre en Dn 4,12.20.23 et 2,44 ; Esd 6,7.

51 P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu* (CNT 1), Neuchâtel 1963, 405. L'idée est déjà dans le commentaire de LAGRANGE, *L'évangile selon saint Marc*, Paris 1920, 405 : "Je croirais plus volontiers que Mc donne le texte authentique, corrigé dans Mt pour rendre la confusion plus vraisemblable. C'était un pas vers le texte hébreu."

52 A. MELLO, *Évangile selon saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif* (LD 179), Paris 1999, 485.

53 MELLO, *ibid.* L'auteur attribue de fait à Mc ce souci d'authenticité.

ici. Il y a bel et bien une difficulté. Plus qu'un simple problème dans la translittération, n'y a-t-il pas là le signe d'un sens à découvrir ?

2. Les paroles de Jésus sont les derniers mots qu'il profère avant de rendre l'esprit. Elles sont donc particulièrement importantes. Le verset précédent, notant les ténèbres qui se firent de la sixième à la neuvième heures, est habituellement rapporté à Am 8,9, à Jr 15,9, aux ténèbres d'Égypte en Ex 10,21-22. Dans ces moments cruciaux, au sens propre du terme, nous sommes dans l'accomplissement, qui s'exprime par des surcroîts du sens : la moindre notation a des racines multiples.

3. Mt travaille parfois les références bibliques de façon à en faire de véritables 'montages' qui se rapportent à plusieurs textes de l'AT. Que l'on songe à l'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21,5). La présence de l'ânesse et de l'ânon trouvés par deux disciples est éclairée par une citation très complexe, issue de Zc 9,9, revisitée au moyen de Is 62,11, avec référence à Gn 49,11 et sans doute à 1 S 9,3-4 : le messie doit trouver une ânesse, alors que le premier messie, Saül, n'avaient jamais trouvé les ânesses qu'il cherchait.

4. Au point de vue des thèmes et de la visualisation, le texte donne à voir un entrelacement buissonneux attaché à la personne de Jésus : la couronne d'épines. On dit, peu avant notre passage, en Mt 27,29 : καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, "ayant tressé une couronne avec des épines, (les soldats) la placèrent sur sa tête avec un roseau dans sa main droite". Le fils est donc environné d'un enchevêtrement épineux, avec lequel il sera crucifié sur le bois de la croix. Cela se passe dans un contexte de royauté, comme on l'a signalé plus haut.

3. "Vertige" et "ténèbres" à la mort de Saül

Mt manifesterait en cette occurrence un rapport bilingue à l'AT. L'allusion à l'enchevêtrement d'Absalom, que σαβαχθανι selon moi peut suggérer, ne peut être perçu que par un lecteur qui lit l'hébreu. Le rapport à Gn 22 est, lui, possible et pour un hébraïsant et pour un hellénophone qui y lit la translittération σαβεκ en Gn 22,13. Mais le lien avec ces deux textes peut être opéré par l'analyse de leurs contextes et de leur sens profond ; c'est ce qu'évoquait la citation qui ouvre cette étude, extraite de *Le Grand Code* de Frye, qui lit la Bible et procède à des rapprochements sans avoir accès aux langues originales.

L'apport linguistique serait alors un appoint de ce qu'une lecture attentive peut déjà trouver, un repère pour valider une intuition, un gage de l'écriture extrêmement dense des textes bibliques.

Pour terminer, je voudrais signaler un dernier fait textuel qui entre dans cette interrogation sur la relation aux langues de l'AT et du NT. Il s'agit de la seconde version proposée par 2 S 1 de la mort de Saül. Selon l'Amalécite qui en fait récit à David, Saül lui a demandé de le tuer en disant ces mots : "Tiens-toi donc contre moi et donne-moi la mort, car un vertige m'a saisi, bien que toute ma vie soit encore en moi" (2 S 1,9). Le terme traduit par "vertige" est un *hapax* : שָׁבָץ, "que les versions ont rendu diversement et dont la racine signifie ailleurs (Ex 28) 'tisser' ou 'broder'"[54]. Dhorme, *BJ*, Osty traduisent tous par "vertige" que je reprends ici. En Ex 28, la racine apparaît trois fois ; elle est rendue à deux reprises par un mot signifiant "frange" en grec (κοσυμβωτός, κόσυμ – βος), qui se réfère à un travail par torsion des fils de lin et peut aussi évoquer un ouvrage en résille.[55] Une fois, en Ex 28,20, le participe מְשֻׁבָּצִים est rendu par περικεκαλυμμένα , "enveloppés".

La racine ressemble donc à la racine שׂבך / סבך que nous avons étudiée. Elle est rendue en grec par des mots qui, pour être techniques, n'en évoquent pas moins à leur manière l'idée d'enchevêtrement ou d'enveloppement.

En 2 S 1,9, la phrase de Saül est rendue assez étrangement : ὅτι κατ-έσχεν με σκότος δεινόν, "parce qu'une terrible obscurité m'a pris". L'expression σκότος δεινόν est sans doute l'altération de σκοτόδινος , le "vertige", le "tourbillon (δίνη) ténébreux"[56], qui rendrait parfaitement l'idée d'enroulement contenu dans la racine שָׁבָץ. Que l'on s'en tienne au texte grec reçu ou à la forme reconstituée, il est clair que la notion d'obscurité est marquante. Le premier messie qui va mourir sur les hauteurs de Guilboé se sent soudain pris[57] par une ténèbre qui est évoquée au moyen d'un vocable unique, proche des termes déjà vus qui marquent l'enchevêtrement.

Juste avant le cri de Jésus où figure la forme σαβαχθανι , la "ténèbre" (σκότος) est mentionnée "sur toute la terre" (Mt 27,45). Peut-être peut-on ajouter aux références à l'AT que l'on propose pour ce verset l'évocation de Saül au moment de sa mort, lui aussi environné de ténèbres. On retrouverait ainsi une forme d'appariement qui ne serait pas sans ex-

---

54 CAQUOT & DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (n. 15), 367. Les auteurs traduisent par "crampe". DHORME qui préfère "vertige" explique qu'il traduit "d'après le sens premier de la racine 'être enchevêtré', qui existe en arabe" (*La Pléiade,* T. 1, 925). La TOB traduit par "malaise".

55 On trouve l'adjectif κοσυμβωτός en Ex 28,4 et le nom κόσυμβος en Ex 28,39. Voir la note de A. LE BOULLUEC & P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. T. 2: L'Exode,* Paris 1989, 286-287.

56 Cf. CAQUOT & DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (n. 15), 365.

57 Le même verbe qu'en Gn 22,13 pour désigner l'enchevêtrement du bélier. La construction n'est pas la même (en -בְּ en Gn).

emple en 1–2 S entre Saül et Absalom, conjuguée elle-même à d'autres figures assumées par le Christ.

CONCLUSION

Nous pourrions continuer à explorer d'autres faits du même genre. Que ce qui a été développé puisse servir d'amorce à qui veut méditer davantage. Je ne tirerai pas de conclusions d'ordre théologique de l'enquête ici menée. Disons qu'elle voudrait contribuer à la pratique de l'approche typologique de l'Écriture et à donner un contenu, par une illustration particulière, à ce que l'on entend par accomplissement.

L'accomplissement est toujours surprenant, parce qu'il plonge ses racines dans une réalité contrastée ; il n'y a pas que les bons côtés de l'histoire, les saints incontestables qui servent de matière à l'Incarnation. Cela ne veut pas dire que tout est pris finalement dans une espèce de conflagration divine où le bien et le mal n'ont plus d'importance ; cela suggère que les situations vécues ont besoin d'être à nouveau visitées afin qu'apparaisse enfin de quoi elles étaient porteuses, même si leurs acteurs se sont fourvoyés. Que Jésus puisse être un Isaac, le fils obéissant offert à Dieu, en prenant les apparences d'un Absalom, le fils révolté contre son père, c'est là une manière étonnante de donner un poids humain, 'historique', à cette visite de Dieu dans notre chair et notre histoire que la personne de Jésus-Christ révèle. "Celui qui n'avait pas connu le péché, (Dieu) l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu" (2 Co 5,21) ; si de telles phrases ont du sens, alors on peut tenter de trouver comment le Sans-péché a été fait péché. L'étude précédente cherchait à en proposer un exemple.

Bien qu'il surprenne par ses références inattendues et apparemment incompatibles, l'accomplissement est aussi un aboutissement. Apparier Absalom, Isaac et Jésus, ce n'est, ma foi, pas si étrange ! Dans tous les cas, une même réflexion vitale se poursuit : faut-il tuer le fils ? Quelle est la juste relation du père au fils ? Qui donne ultimement la vie ? Le fils, le messie meurent-ils vraiment ? Comment leur mort peut-elle être une bonne nouvelle ? etc.

Bien sûr, les textes qui en parlent émanent de milieux et d'époques différentes. Mais l'objet dont ils parlent demeure ; bien plus, il a besoin d'être continuellement repris pour que les questions de vie et de mort qui sont soulevées soient portées à leur extrême et attendent des réponses à la mesure de leur intensité.

Gott als Stifter der Religionen der Welt
Unerwartete Früchte textgeschichtlicher Forschung

Adrian Schenker

1. EINE ÜBERRASCHUNG ALTTESTAMENTLICHER TEXTGESCHICHTE

Die in diesem Band vereinigten Aufsätze mögen auf den ersten Blick wie ein ummauerter Garten voll von seltenen Pflanzen mitten in der beängstigend tosenden Turbulenz der heutigen Welt anmuten. Gewiss, die Bezüge zwischen Isaak, Absalom und Jesus sind voller reizvoller Geheimnisse; zweifellos ist es ein fast magisches Rätsel, warum das so typisch jeremianische Wort in Jer 17,1-4 in der griechischen Fassung seines Buches fehlt; es bedarf überhaupt keiner langen Erklärung, um das Interesse an einer *quæstio disputata* zu wecken, in der sich zwei diametral entgegengesetzte Interpretationen ein und derselben Geschichte vom Ende Salomos gegenüberstehen. Und wer wollte sich dem Zauber der biblischen Liturgie in ihrem griechischen Gewande im Buch Numeri entziehen ? Die *Bible d'Alexandrie* wird ohne jeden Zweifel als Meilenstein in der Wirkungsgeschichte der Septuaginta stehen. Gewiss, das alles ist sehr interessant, zumal es von hochgeschätzten Kollegen, *Yohanan Goldman* und *Christoph Uehlinger*, als Zeichen kollegialer Freundschaft organisiert und dargeboten und von verehrten und kompetentesten Kolleginnen und Kollegen vorgetragen wird. Aber was helfen solche Forschungen der Welt, und was tragen sie zur Heilung so vieler Leiden bei, die heute die Menschen heimsuchen ?

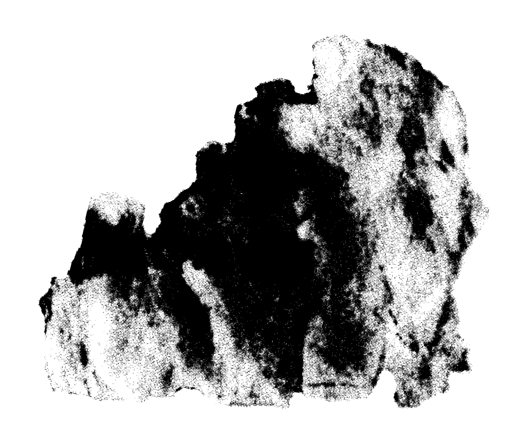
Allen, auch entlegensten und weltfernsten Studien, schlägt irgendwann einmal so etwas wie eine Stunde der Gnade, in der sie dann Früchte tragen können. Das möchte ich in diesem kleinen Nachwort zum vorliegenden Band von textgeschichtlichen Studien an einem besonders eindrücklichen Beispiel aufweisen. Ich möchte damit meinen Kolleginnen und Kollegen für ihre wertvollen Beträge und vor allem für ihre Freundschaft danken und gleichzeitig meinem Lehrer *Dominique Barthélemy* meine bleibende Dankbarkeit bezeugen.

2. SÖHNE ISRAELS UND SÖHNE GOTTES IN DER BIBLISCHEN TEXTGESCHICHTE (DTN 32,8)

1962 hat Barthélemy am Alttestamentlerkongress in Bonn den überzeugenden Nachweis geführt[1], dass der ursprüngliche biblische Text in Dtn 32,8 lautete:

"Als der Höchste die Völker verteilte,
Als er die Söhne Adams in Gruppen schied,
Da legte er die Gebiete der Völker fest
Entsprechend der Zahl der Söhne Gottes."[2]

Im massoretischen Text steht in der letzten, vierten Zeile von V. 8: "entsprechend der Söhne *Israels*". Die älteste Septuaginta und hebräische Zeugen aus Qumran[3] weisen die ursprüngliche Lesart "Gottessöhne" auf, die durch einen *tiqqûn sôferîm,* eine Schreiberkorrektur in "Söhne Israels" verändert wurde, wahrscheinlich im 2. oder 1. Jh. v. Chr. Diese Korrektur hatte eine ganze Kette von andern Eingriffen an anderen Stellen des biblischen Textes nach sich gezogen.[4] Der Beweis war glänzend geführt und erfreut sich seither allgemeiner Zustimmung.



[1] D. BARTHÉLEMY, "Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", in: *Congress Volume. Bonn 1962* [SVT 9], Leiden 1963, 285-304 = ID., *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21), Fribourg – Göttingen 1978, 91-110.

[2] Eigene Übersetzung.

[3] Zeuge für die ursprüngliche Lesart "entsprechend der Zahl der Söhne Gottes" ist 4QDeut[j], siehe *DJD* XIV, 90 mit Taf. XXIII, Frgmt. 34 (= Abbildung oben).

[4] Gen 46,20-27; Ex 1,5.

3. IN ERWARTUNG DER FOLGEN FÜR DIE INTERPRETATION

In ihrer ursprünglichen Form enthält diese Doppelzeile des Moseliedes in Dtn 32,8 eine Aussage von grösster Tragweite, die in der Theologie der Religionen wohl noch nicht in ihrer ganzen Bedeutung erfasst ist. In der Tat, es handelt sich um eine Ursprungserzählung oder einen Ursprungsmythos, der die Aufteilung der Menschheit in Völker erzählt, von denen jedes auch sein eigenes Land empfängt. Es ist eine Schöpfungserzählung, weil darin der Anfang einer grundlegenden und für immer dauernden Lebensordnung der Menschen berichtet wird. Menschen gibt es nur als Völker, die ihre Länder bewohnen. Dieser Aufteilung der Menschheit in Nationen und Länder entspricht überdies eine Zuteilung der Völker an Gottessöhne, d.h. an Götter. Diese Götter existieren, und jedem von ihnen ist ein Volk mit seinem Land zur Leitung anvertraut.

Die Ursprungserzählung berichtet demgemäss nicht nur die schöpferisch-urzeitliche Begründung der Völker und Länder, in welche sich die Menschheit seither und für immer aufgliedert, sondern darüber hinaus die *Gründung der Nationalreligionen durch JHWH,* den Gott Israels selbst ! Auch das ist eine Schöpfungsordnung, die in den Augen des Moseliedes von Anfang an und für immer gültig ist, dass die Völker nicht nur ihr eigenes Territorium, sondern auch ihre eigene Religion haben. Ihr Nationalgott ist nach unserer Stelle in Dtn 32,8 nicht bloss ein Fürst, der "Engel" seines Volkes (vgl. Dan 10,13.20), sondern auch der Gott, den dieses Volk nach der ausdrücklichen schöpferischen Stiftung JHWHs verehrt. Eine solche Auffassung entspricht ja den antiken religiösen Verhältnissen, in denen jedes Volk und Land seine eigenen Gottheiten verehrte.

Der Gott Israels, JHWH, ist nach alledem der urzeitliche Schöpfer und Stifter der religiösen Vielfalt der Welt !

4. VON DER TEXTGESCHICHTE ZUR THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Die textgeschichtliche Wiedergewinnung der ursprünglichen Textgestalt mit den "Söhnen Gottes" in Dtn 32,8 legt ein Wort in die Hand der Leserinnen und Leser der Schrift, das sie vorher noch nicht als Gottes Wort hatten wahrnehmen und bedenken können. Es war ein versiegeltes Wort gewesen. Jetzt liegt es offen da und erwartet seine Deutung für die schwierige und wichtige Frage nach dem Sinn der vielen Religionen in der Welt. Diese gehören nach Dtn 32,8 zu den urzeitlichen Stiftungen

Gottes selbst. Er hat sie grundgelegt. Die Völker und Länder leben in ihren Religionen, weil es so sein soll vom Ursprung her.

Gewiss ist dies nicht die einzige Aussage über die Religionen der Völker in der Bibel. So heissen die Götter in Ps 97,7 "Nichtse", was die Septuaginta mit "Dämonen" übersetzt hat. In Ps 82,6-7 verurteilt JHWH als höchster Richter die Götter, die ihr Amt schlecht ausgeübt haben, und entkleidet sie ihrer Unsterblichkeit. Gott selbst wird an ihrer Stelle die Regierung der Welt und der Völker übernehmen und allein ausüben, 82,8. An solchen Stellen erscheinen die Götter und damit die Religionen der Welt in ihrer dunklen Seite. Sie schaffen Unrecht (Ps 82) und sind wahnhaft (Ps 97). Sie werden nicht ewig dauern.

Nach Mi 4,5 gehört es zur geschichtlichen Wirklichkeit der Welt, dass alle Völker ihre Religion haben:

> Denn die Völker gehen allesamt ihren Weg je im Namen ihres Gottes,
> aber wir gehen unsern Weg im Namen JHWHs, unseres Gottes
> für immer und ewig.

So ist die Situation der Welt. Jedes Volk hat seinen Gott oder seine Götter, die es in seiner Religion verehrt. Die Perspektive ist dieselbe wie in Dtn 32,8. Nur begründet das Moselied diesen Sachverhalt durch eine Schöpfungstat JHWHs, während das Buch Micha sie neutral als gegeben feststellt. Dtn 32,8 geht am weitesten, weil es JHWH als den ursprünglichen Religionsstifter darstellt. Damit liegt in den Religionen etwas Göttliches, das von JHWH selbst herrührt, weil er ihnen die Götter, die seine Söhne heissen und damit selbstverständlich auch seine ihm untergeordneten Diener sind, zugewiesen hat. So ist Dtn 32,8 die positivste Stelle der ganzen Bibel überhaupt zu den Göttern und zu den Religionen der Welt. Sie schliesst natürlich die andern, kritischen oder negativen Stellungnahmen der Schrift zu Göttern und Religionen nicht aus, aber diese wischen ihrerseits das Bild Gottes als des Schöpfers auch der Religionen der Menschheit nicht aus.

Diese wichtige Note im Gesamtchor der Heiligen Schrift erklingt erst jetzt wieder mit vollem Ton, seit sie dank der Forschung in der alttestamentlichen Textgeschichte der Vergessenheit entrissen worden ist. Sie ist eine Frucht der Textgeschichte.

Bibliographie d'Adrian Schenker
(études bibliques)

I. LIVRES

1. (éd.) *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project – Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*, 5 vols., London – Stuttgart – New York 1973-1980.
2. *Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62* (Orbis Biblicus et Orientalis 8), Freiburg Schweiz – Göttingen 1975, XXVII–446 S.
3. *Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testamentes. Begegnung zwischen den zwei Testamenten – eine bibeltheologische Skizze* (Biblische Beiträge 13), Freiburg Schweiz 1977, 158 S. ;
   traduction italienne : *L'Eucarestia nell'Antico Testamento*, trad. Giorgio Beari (coll. Già e non ancora 87), Milano 1982, 182 pp.
4. *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Biblische Beiträge 15), Freiburg Schweiz 1981, 179 S. ;
   traduction française : *Chemins bibliques de la non-violence*, Chambray-lès-Tours 1987, 175 pp. ;
   traduction italienne : *Percorsi biblici della riconciliazione*. Prefazio P. Dalmazio Mongillo, Reggio Emilia 1999, 232 pp.
5. *Psalmen in den Hexapla. Erste kritische und vollständige Ausgabe der hexaplarischen Fragmente auf dem Rande der Handschrift Ottobonianus graecus 398 zu den Ps 24–32* (Studi e Testi 295), Città del Vaticano 1982, 497 S.
6. *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Samuel 24* (Orbis Biblicus et Orientalis 42), Freiburg Schweiz – Göttingen 1982, III–84 S.
7. *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22* (Stuttgarter Bibel-Studien 139), Stuttgart 1990, 110 S.
8. *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (Orbis Biblicus et Orientalis 103), Freiburg Schweiz – Göttingen 1991, 302 S.
9. (éd. et introduction): *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament. Mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel* (Forschungen zum Alten Testament 3), Tübingen 1992, VIII–162 S.
10. *Dein Wort schenkt Leben. Biblische Besinnungen*, Freiburg Schweiz 1993, 176 S.

11. *Il libro della Sapienza* (coll. Guide spirituali dell'Antico Testamento), Roma 1996, 131 pp.
12. *La loi de l'Ancien Testament, visage de l'humain* (coll. Connaître la Bible 1), Bruxelles 1997, 62 pp.
13. (éd.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5. verbesserte Auflage, Stuttgart 1997, 1574 S.
14. *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien* (Orbis Biblicus et Orientalis 172), Freiburg Schweiz – Göttingen 2000, 208 S.
15. *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2–14* (Cahiers de la Revue Bibilique 48), Paris 2000, XXI–159 pp.

II. ARTICLES

1. "Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher" : *FZPhTh* 25, 1978, 3-55 ;
   = *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 1-53.
2. "Elemente volkstümlicher Religon im Alten Testament", in : J. BAUMGARTNER (Hrsg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, 11-23 ;
   = *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 55-67.
3. "Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia" : *Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete* 48, 1979 (FS N. Luyten), 236-250 ;
   = *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 68-81.
4. "Sterben und Unsterblichkeit im biblischen Denken", in : A. GÜGLER (Hrsg.), *Wenn Kinder nach dem Tode fragen. Hilfen für Katecheten und Eltern*, Luzern – München 1979, 13-18.
5. "«Livre pour vous, répandu pour la multitude». Esquisse d'une theologie biblique de l'Eucharistie" : *Sources* 6, 1980, 97-102 ;
   trad. italienne : "«Offerto per voi – sparso per tutti». Note per una teologia biblica dell'Eucarestia" : *Il monitore ecclesiastico della diocesi di Lugano* 86, 1980, 353-358.
6. "Das Gebet im Lichte der Psalmen. Skizze einer Theologie der Psalmen" : *Bibel und Kirche* 35/2, 1980, 37-41.
7. "Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dt 4,25-31; 30,1-14 und dem neuen Bund in Jer 31,31-34" : *FZPhTh* 27, 1980 (Festschrift H. Stirnimann), 93-106 ;
   = *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 83-96.
8. "Wein als Symbol in der altisraelitischen Religion und Gesellschaft" : *Heiliges Land* 8, 1980, 42-46.
9. "Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ezechiel 18 und 33.10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie", in : P. CASETTI, O. KEEL & A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Bar-*

thélemy. Etudes bibliques offertes a l'occasion de son 60e anniversaire (OBO 38), Fribourg – Göttingen 1981, 449-470 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 97-118.

10. "Die vergessenen Karäer. Eine kaum bekannte biblische Religion" : *Orientierung* 45, 1981, 18-20.
11. "*kōper* et expiation" : *Biblica* 63, 1982, 32-46 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 120-134.
12. "Vier alttestamentliche Abschnitte in der Verkündigung", in : G. SCHÜEPP (Hrsg.), *Handbuch zur Predigt*, Einsiedeln 1982, 139-152.
13. "Substitution du châtiment ou prix de la paix?", in : M. BENZERATH, A. SCHMID & J. GUILLET (éds.), *La Pâque du Christ mystère du salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire* (Lectio Divina 112), Paris 1982, 75-90.
14. "Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen" : *RB* 89, 1982, 498-527 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 136-165.
15. "Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10-12" : *MThZ* 34, 1983, 195-213 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 167-185.
16. "Das Zeichen des Blutes und Heilsgewissheit im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10-12, in : W. MAAS (Hrsg.), *Versuche das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 1983, 70-91.
17. "Le conflit de deux vérités : les sciences bibliques à l'époque moderne", in : *Vérité et recherche – Wahrheit als Forschungsprinzip* (Défis et dialogues – Herausforderung und Besinnung 8), Fribourg 1983, 9-18.
18. "Les conditions du combat prophétique ou les moyens et les attitudes de ceux qui s'engagent dans le combat pour la justice et la paix selon l'A.T., in : *Actes du colloque «Le combat pour la justice et la paix, la vie religieuse et la théologie», 11-13 novembre 1982 au couvent Le Corbusier, Eveux*, L'Arbresle 1983, 55-61.
19. "Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament" : *Bibel und Kirche* 37/2, 1982, 44-50.
20. "Unser Leben durch Gottes Geist. Charisma und menschliche Existenz" : *Wort und Antwort* 25, 1984, 65-70.
21. "Rire sans méchanceté. De l'humour dans l'Ecriture sainte" : *Les Echos de Saint-Maurice* 80, 1984, 97-100.
22. "La difficile tâche de la critique des religions" : *Dialogue*, no. 103, Kigali, Rwanda, 1984, 91-104.
23. "Der Karäer Jafet ben Eli, die Buyiden und das Datum seines Danielkommentars" : *Bulletin d'études karaïtes* 1, 1984, 19-26.

24. "Eléments pour une théologie biblique de la peine" : *Le Supplément*, no. 151, 1984, 89-105.
25. "Vergebung oder Haftung. Amos 3,2 nach zwei mittelalterlichen Interpretationen" : *Schweizerische Kirchenzeitung* 153, 1985, 177-179.
26. "Honneur de Dieu et satisfaction chez saint Anselme et dans la Bible" : *Sources* 9, 1985, 49-54.
27. "Expiations profane, cultuelle et eucharistique" : *Revue catholique internationale Communio* 10, 1985, 8-15.
28. "Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog" : *FZPhTh* 32, 1985, 323-341 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 187-205.
29. "Der strafende Gott. Zum Gottesbild im Alten Testament" : *Katechetische Blätter* 11, 1985, 843-850.
30. "Was übersetzen wir? Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergeben (am Beispiel von Jer 34)", in : J. GNILKA & H.P. RÜGER (Hrsg.), *Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie* (Texte und Arbeiten zur Bibel 2), Bielefeld 1985, 65-80 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 247-262.
31. Art. "Heil und Erlösung, II. Altes Testament", in : *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIV, Berlin 1985, 609-616.
32. "L'héritage de la liturgie juive dans la première communauté chrétienne" : *Echos de Saint-Maurice*, n.s. 16, 1986, 111-114.
33. "Wo steht die heutige Textkritik am Alten Testament ?" : *NZZ* Nr. 254, 1./2. November 1986, 70.
34. "Brot ist mehr als Brot" : *Thema* Nr. 2, 1986, 10-12 ;
traduction française : "Au-delà du pain" : *Thema* no. 2, 1986, 10-12.
35. "Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten" : *RB* 93, 1986, 563-580 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 217-234 ;
traduction espagnole abrégée : "Anuncio de juicio y ofuscación en los profetas preexílicos" : *Selecciones de teología* 27, 1988, 335-343.
36. "Steht der Prophet unter dem Zwang zu weissagen, oder steht Israel vor der Evidenz der Weisung Gottes in der Weissagung der Propheten ? Zur Interpretation von Amos 3,3-8" : *BZ* 30, 1986, 250-256.
37. "Die Segnung des siebten Schöpfungstages. Zum besonderen Segen in Gen 2,3", in : A.M. ALTERMATT & Th.A. SCHNITKER (Hrsg.), *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestaltung* (FS Jakob Baumgartner), Würzburg – Freiburg Schweiz 1986, 19-29 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 41-51.
38. "Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff", in : J. BLANK & J. WERBICK (Hrsg.), *Sühne und Versöhnung* (Theologie zur Zeit 1), Düsseldorf 1986, 10-20.
39. "La liturgie du pardon dans l'Ancien Testament" : *Les Echos de Saint-Maurice* 83, 1987, 172-173.
40. "La signification du Décalogue" : *Ecritures* 2, 1987, 57-60.

41. "«Auch wenn ich alt und grau werde, verlässt du mich nicht.» Altern in der Heiligen Schrift" : *Diakonia* 18, 1987, 160-164.
42. "Die Ehre einer Frau, 'Heiratsschwindel' und Beweisverfahren in Israel" (Rez. C. LOCHER, *Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21* [OBO 70], Freiburg Schweiz – Göttingen 1986) : *FZPhTh* 34, 1987, 237-242.
43. "La signification du decalogue. II. Les commandements" : *Ecritures* 2, 1987, 101-105.
44. "Die Lehre vom Ursprung des biblischen Schrift- und Aussprachesystems im Kairoer Prophetenkodex und das karäische Bekenntnis Mosche Ben Aschers" : *Judaica* 43, 1987, 238-247 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 236-245.
45. "«Vous serez mes témoins.» Témoins dans la Bible" : *Ecritures* 3, 1988, 4-11.
46. "Hauptprobleme der Auslegung des Alten Testaments heute am Beispiel von 1 Kön 22,1-38", in : *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (Les études théologiques de Chambésy 8), Chambésy – Genève 1988, 141-150.
47. Art. "Karäer", in : *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XVII, Berlin 1988, 625-628.
48. "L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament" : *RB* 95, 1988, 184-194 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 67-76.
49. Art. "Anthropomorphismus", in : *Neues Bibel-Lexikon*, Lfg. 1, Zürich 1988, 109-111.
50. "Hiob. Gibt es Trost im Leid ?" : *Wort und Antwort* 29, 1988, 161-165.
51. "Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11" : *Biblica* 69, 1988, 547-556 ;
= *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8), 207-216.
52. "Gelübde im Alten Testament : unbeachtete Aspekte" : *VT* 29, 1989, 87-90 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 28-32.
53. "Auf dem Weg zu einer kritischen Ausgabe von Jafet ben Elis Kommentar zu den Psalmen" : *Bulletin des études karaïtes* 2, 1989, 29-38.
54. "Die Geburtswehen der messianischen Zeit nach Japhet ben Eli" : *Bulletin des études karaïtes* 2, 1989, 39-46.
55. "La conversion dans la Bible et le sacrement de la réconciliation" : *Sources* 16, 1990, 49-53.
56. "Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. Die drei Funktionen des 'Zeugen' im Alten Testament" : *BZ* 34, 1990, 87-90 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 3-6.
57. "Zugefügtes Leiden. Verantwortung – Schuld – Befreiung", in : L. KARRER, *Gottes fremde Sprache. Das Kreuz mit dem Leid*, Freiburg i. Br. 1990, 89-114.
58. "Der Unterschied zwischen Sündopfer חטאת und Schuldopfer אשם im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6", in : C. BREKELMANS & J. LUST (eds.), *Penta-*

teuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989 (BETL XCIV), Leuven 1990, 115-123 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 104-112.

59. "Dynamique de dépassement dans la loi ancienne", in : C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne* (Mélanges Servais Pinckaer; Etudes d'éthique chrétienne 37), Fribourg – Paris 1991, 3-8 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 33-38.
60. "Gleichnis eines gescheiterten Vergleichs? Mk 12,1-9 par", in : *Text und Sinn im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/8, 1991), 263-271.
61. "Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham", in : *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/10, 1992), 45-66.
62. "Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34", in : E. ZENGER (Hrsg.), *Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (QD 146), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1993, 85-112.
63. "Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*", in : C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Ordo sapientiae et amoris* (Hommage Jean-Pierre Torrell OP; Studia Friburgensia, n.s. 78), Fribourg 1993, 169-193.
64. "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs", in : W. LESCH & M. LORETAN (Hrsg.), *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieślowskis "Dekalog"-Filme als ethische Modelle* (Studien zur theologischen Ethik 53), Freiburg i.Ue. – Freiburg i. Br. 1993, 145-159 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 52-66.
65. "Karäer im Maghreb. Zur epigraphischen Evidenz" : *Bulletin d'études karaïtes* 3, 1993, 9-13.
66. "La liberazione degli schiavi a Gerusalemme secondo Ger 34,8-22" : *Rivista biblica* 41, 1993, 453-458 ;
traduction allemande in : *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 150-157.
67. "«Je te fiancerai à moi dans la justice et dans la tendresse." Justice et miséricorde de Dieu en Osée 2,21-22" : *Sources* 20, 1994, 97-103.
68. "Sacrifices anciens, sacrifice nouveau dans l'épître aux Hébreux" : *Lumière et Vie* 43, 1994 (no. 217), 71-76.
69. "Les sacrifices dans la Bible" : *Revue de l'Institut catholique de Paris* 50, 1994, 89-105 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 7-21.
70. "Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice *ḥaṭṭāt*" : *Biblica* 75, 1994, 59-70.
71. "Der alttestamentliche Text in den vier grossen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung" : *ThRv* 90, 1994, 180-188.

72. "Eine geplante Neuausgabe der hebräischen Bibel" : *Judaica* 50, 1994, 151-155.
73. "2 Sam 12,7-10,13", in : E. SCHULZ & O. WAHL (Hrsg.), *Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr C*, Frankfurt a. M. 1994, 388-391.
74. "Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la *berît* dans l'Ancien Testament" : *RB* 101, 1994, 481-494 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 77-89.
75. "Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX ? Am Beispiel von Ps 28 (29),6" : *Biblica* 75 (1994) 546-555 ;
réimpression in : H. Graf REVENTLOW (Hrsg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, München – Gütersloh 1997, 63-71.
76. "La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ?" : *EThL* 70, 1994, 281-293.
77. "2 Kön 4,8-11.14-16a", in : E. SCHULZ & O. WAHL (Hrsg.), *Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr A*, Frankfurt a. M. 1995, 398-400.
78. "La fine della storia d'Israele ricapitolerà il suo inizio. Esegesi d'Is 19,16-25" : *Rivista biblica* 43, 1995, 321-330 ;
traduction espagnole abrégée : "Universalismo y reconciliación de los pueblos (Is 19,16-25) : *Selecciones de teología* 35, 1996 (no. 140), 279-282.
79. Art. "Eid", in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1995, 521-523.
80. "«Ehre Vater und Mutter». Das vierte Gebot in der Gesamtordnung des Dekalogs" : *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 24, 1995, 11-17.
81. Art. "Gelübde II. Biblisch", in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 414-415.
82. Art. "Hand II. Biblisch-theologisch", in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1995, 1168.
83. "Septuaginta und christliche Bibel" : *ThRv* 91, 1995, 459-464.
84. "Traum und Träume in der Bibel", in : E. MARSCH (Hrsg.), *Der Traum. Interdisziplinäre Seminare der Universität Freiburg* (Seges NF 15), Freiburg Schweiz 1996, 1-16.
85. "La *loi de la divinité*, le rachat des fils-premiers nés et le sens de la Pâque en Sagesse 18,9" : *RScR* 70, 1996, 183-187.
86. "Eine Neuausgabe der Biblia Hebraica" : *ZAH* 9, 1996, 58-61.
87. "Les premières concordances bibliques" : *Sources* 22, 1996, 94-100.
88. "Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne. LXX 1 R 12:24a-z, TM 11-12; 14 et l'histoire deutéronomiste", in : A. DE PURY, T. RÖMER & J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 34), Genève 1996, 193-236 ;

traduction anglaise : "Jeroboam and the Division of the Kingdom in the Ancient Septuagint: LXX 3 Kingdoms 12.24 a-z, MT 1 Kings 11-12; 14 and the Deuteronomistic History", in : A. DE PURY, T. RÖMER & J.-D. MACCHI (eds.), *Israel constructs its history : Deuteronomistic historiography in recent research* (JSOT.S 306), Sheffield 2000, 214-257.

89. "Sechster Sonntag, Lev 13,1-2.43ac.44ab.45-46", in : E. SCHULZ & O. WAHL (Hrsg.), *Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr B*, Frankfurt a. M. 1996, 331-334.

90. "Drei Mosaiksteinchen : «Königreich von Priestern», «Und ihre Kinder gehen weg», «Wir tun und wir hören» (Exodus 19,6; 21,22; 24,7)", in : M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996, 367-380 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 90-103.

91. "Un cas de critique narrative au service de la critique textuelle (1 Rois 11,43-12,3.20)" : *Biblica* 77, 1996, 219-226.

92. "La profession religieuse comme proclamation de la foi et édification de l'Eglise. Contribution de théologie biblique à la théologie des vœux" : *Vie consacrée* 68, 1996, 368-376.

93. "«Ein Königreich von Priestern» (Ex 19,6). Welche Priester sind gemeint ?", in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 25, 1997, 483-490 ;
traduction française : "Un royaume de prêtres ?" : *Revue catholique internationale Communio* 21, 1996, 33-41.

94. Art. "Polyglotten", in : *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXVII, Berlin 1996, 22-25.

95. "Besonderes und allgemeines Priestertum im Alten Testament. Ex 19,6 und Jes 61,6 im Vergleich", in : A. SCHIFFERLE (Hrsg.), *Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit* (FS Leo Karrer), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1997, 111-116.

96. Art. "Priesterweihe", in : *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. 3, Lfg. 11, Zürich-Düsseldorf 1997, 171-172.

97. "Le monothéisme israélite : un Dieu qui transcende le monde et les dieux" : *Biblica* 78, 1997, 436-448.

98. Art. "Kult II. Altes Testament", in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1997, 505-506.

99. "Jéroboam et la division du royaume dans le texte massorétique et la Septante ancienne", in : B.A. TAYLOR (ed.), *IXth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Cambridge, 1995* (Septuagint and Cognate Studies Series 45), Atlanta, GA, 1997, 171-176.

100. "Once Again, the Expiatory Sacrifices" : *JBL* 116, 1997, 697-699.

101. "Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern *ḥaṭṭât* und *'āšām* : *ZAR* 3, 1997, 164-173 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 113-122.

102. "Sind wir unnütze oder nichtsnutzige oder unbeholfene, hilflose Knechte? Die Bedeutung von *achreios* in Luk 17,10", in : S. BIEBERSTEIN & D. KOSCH (Hrsg.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstösse zum Christsein heute* (FS Hermann-Josef Venetz), Luzern 1998, 141-146.
103. "Ordensgelübde im Licht biblischer Gelübde. Ein Beitrag zur ekklesiologischen Funktion der Ordensgelübde", in : U. FINK & R. ZIHLMANN (Hrsg.), *Kirche, Kultur, Kommunikation* (FS Peter Henrici), Zürich 1998, 309-316.
104. "Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und ohne soziale Stellung. Ein freundschaftliches *Sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1", in : F. DIEDRICH & B. WILLMES (Hrsg.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten* (FS Lothar Ruppert), Würzburg 1998, 355-369.
105. "Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr. Das *dominium terrae* in Ex 23,10f und Lev 15,2-12", in : H.-P. MATHYS (Hrsg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 94-106 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 123-133.
106. "The Biblical Legislation on the Release of Slaves : the Road from Exodus to Leviticus" : *JSOT* 78, 1998, 23-41 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 134-149.
107. "Altes Testament und Liturgie (Literatur-Bulletin)" : *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40, 1998, 170-181.
108. "L'avènement biblique d'un sanctuaire unique" : *Le monde de la Bible*, no 113 (septembre-octobre 1998), 43-46.
109. "Ceslas Bernard Spicq OP (1901-1992) : La force de la parole originelle", in : B. BÜRKI & S. LEIMGRUBER (Hrsg.), *Theologische Profile – Portraits théologiques. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg Schweiz 1998, 197-206.
110. Art. "Expiation", in : J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 452-454.
111. Art. "Pureté / impureté", in : J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 961-962 ;
= *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14), 22-27.
112. "Le monde à venir dans l'Ancien Testament" : *Lumière et Vie*, no 239, 1998, 25-31.
113. "Le Dieu unique, les dieux et les anges", in : *Le retour des anges* (Les Cahiers du Centre d'Etudes du Saulchoir 6), Paris 1998, 9-20.
114. "Die Analyse der Intentionalität im Bundesbuch (Ex 21-22)" : *ZAR* 4, 1998, 209-217 = *JNSL* 24, 1998, 1-12.
115. "Welche Verfehlungen und welche Opfer in Lev 5,1-6 ?", in : H.-J. FABRY & H.-W. JÜNGLING (Hrsg.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin – Bodenheim bei Mainz 1999, 249-261.
116. "Corvée ou ressources de Salomon? TM 1 Rois 9,15-23 et LXX 3 Règnes 10,23-25", in : *RScR* 73, 1999 (Aspects de la Bible grecque), 151-164 ;

republication augmentée in : *Septante et texte massorétique* (cf. *supra*, no. I/15), 45-59.

117. "Dürfen Fremde stehlen ?" : *Internationale Katholiosche Zeitschrift Communio* 28, 1999, 193-199.

118. "«Et comme le sacrifice de l'holocauste il les agréa» (Sg 3,6). Les premières comparaisons du martyre avec un sacrifice dans l'Ancien Testament", in : N. CALDUCH-BENAGES (ed.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom* (FS M. Gilbert; BETL 143), Leuven 1999, 351-356.

119. "ΔΙΑΘΗΚΗ pour ברית. L'option de la traduction de la LXX à la double lumière du droit successoral de l'Egypte ptolémaïque et du livre de la Genèse", in : J.-M. AUWERS & A. WÉNIN (éds.), *Lectures et relectures de la Bible* (FS Pierre-Maurice Bogaert; BETL 144), Leuven 1999, 125-131.

120. "A Sad Chapter in the History of Exegesis of the Psalms. Ps 53 Explained by the Karaite Yapheth ben Eli (10th c. AD)" : *Vaiharai (The Dawn)* 4, 1999, 184 -187.

121. Art. "Sühne", in : *Neues Bibellexikon*, Bd. 3, 13. Lfg., Düsseldorf – Zürich 1999, 720-727.

122. Art. "Sünde", in : *Neues Bibellexikon*, Bd. 3, 13. Lfg., Düsseldorf – Zürich 1999, 728-734.

123. "Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester. Die Neuordnung des Hohepriestertums unter dem Hasmonäer Simon (1 Makk 14,25-49), in : *Recht und Kult im Alten Testament* (cf. *supra*, no. I/14, 2000), 158-169.

124. "Homosexualität in biblischer Perspektive" : *Schweizerische Kirchen-Zeitung* 168, 2000, 110-115.

125. "Le peuple juif après la venue du Christ Jésus", in : *Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme. Colloque de l'Université de Fribourg, 16-20 mars 1998*, Saint-Maurice 2000, 81-90.

126. "La différence des peines pour les vols de bétail selon le Code de l'Alliance (Ex XXI, 37 et XXII, 3)" : *RB* 107, 2000, 18-23.

127. "La plus ancienne formulation de la peine avec sursis dans l'histoire du droit. La notion de peine avec sursis dans la Bible ?" : *ZAR* 6, 2000, 113-126.

128. "Le contrat successoral en droit gréco-égyptien et la διαθήκη dans la Septante" : *ZAR* 6, 2000, 175-185.

Résumé

Les études rassemblées dans ce livre ont été rédigées en hommage à Adrian Schenker à l'occasion de ses 60 ans et présentées lors d'un colloque intitulé *La double transmission du texte biblique,* tenu à l'Institut biblique de l'Université de Fribourg en Suisse le 11 juin 1999. Texte court et texte long; texte hébreu et traduction grecque; Ecriture juive et Bible chrétienne: le thème revêt plusieurs dimensions, que les cinq conférenciers abordent chacun à sa manière. Zipora Talshir et Pierre-Maurice Bogaert étudient le rapport entre texte court et texte long dans les livres des Rois et de Jérémie. Martin Rösel s'attache à la problématique de la traduction grecque du livre des Nombres. Marguerite Harl expose les enjeux de *La Bible d'Alexandrie.* Philippe Lefebvre aborde les rapports cachés entre Absalom, Isaac et Jésus dans une étude qui voit déborder le ‹devenir biblique› de l'Ancien vers le Nouveau Testament. Une postface d'Adrian Schenker ainsi qu'une bibliographie de ses études bibliques complètent le volume.

Summary

The book contains the proceedings of a colloquium entitled *The double transmission of the Biblical text,* held on June 11, 1999 at the Biblical Institute of the University of Fribourg, Switzerland on the occasion of Adrian Schenker's 60th anniversary. Short and long text-forms or editions; Hebrew text and Greek translation; Jewish Scripture and Christian Bible: the title of the colloquium embraces multiple dimensions of double transmission, issues which are addressed by each of the five contributors in his or her own way. Zipora Talshir and Pierre-Maurice Bogaert study the relationship between short and long text-forms in the books of Kings and Jeremiah. Martin Rösel evaluates the Septuagint translation of the book of Numbers. Marguerite Harl discusses the main issues of debate over the *Bible d'Alexandrie* and comparable recent projects in other countries. Philippe Lefebvre highlights hidden links between Absalom, Isaac and Jesus. A postface by Adrian Schenker and a bibliography of his scholarly writings devoted to Biblical studies round up the book.